ومن يتوكل على الله فهو حسبه

المسمّى الشافي شرح التهذيب للعلامة الشهير سعد الملة



والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله عليه

در مطبع احمدی مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدست سبحات الجلال عن سمة الحدوث والزوال المنزه عن الاشباه والامثال المتصف
بصفات العظمة والجلال تاهت في بيداء الوهيته افكار العقول والافهام وتحيرت في كبرياء ذاته الاذهان والاوهام
الا له الخلق والامر وهو على كل شئ قدير وهو الصانع القديم اللطيف الخبير ونصلي على الدليل اليك في السبيل الاسيل
المصطفى المختوم بانه افضل كل رسل وعلى آله الذين هم مصابيح الدجى و اصحابه الذين هم نجوم الهدى وبعد فيقول الفقير الى الصمد
الغني القوي برهان الدين لار محمد الحسيني البشتي لما رايت علم الكلام اعز ما يرغب اليه واهم ما يناخ مطايا الطلب اليه اذ به وعليه
الفوز بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الآخرة والاولى وقد بالغ في الاقتصاد شبابه المتقدمون من المتأخرين
وقد شذت في هذا الزمان الفضلاء والطالبون لها الطالب رغبة عن المطولات مائلا الى المختصرات آخذة بعروة الشناعة
صرفت جهدي الى ان اختار فيه كتابا جامعا فهذا بحرا فوجدت قسم تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني موجزا اذ اعجاز و
لنكت مسائله حاويا ومحتويا على مبادي هذا الفن وقواعد شتى في كل لفظ منه [illegible] من المعنى وفي كل سطر عقد
من الدرر فبذلت الجهد في تفحص الكتب المصنفة فيه والزبر المطولة لفحول عاليه فجمعت لشرحه ما يذلل صعابه الابية وتسهيل
الوصول الى خباياه الخفية فجاء بحمد الله تنقيح الكلام لتهذيب كنز المباني مع تحقيقه والمرجو من خلاني ان يشيعوني
بصالح الدعاء ويشكروا الله بتوفيقي ما افنيت في هذا التاليف من العناء ويتلقوا الخلل الا بالطبع بعين النظر
الانصاف لا بتصور [illegible] متعلقا باطل [illegible] اعتساف واعتذر اليهم باني فقير مزجي البضاعة غير معدود في [illegible]
من الصناعة مع ما قاسيت من احوال تشتت النواحي واهوال [illegible] شعر [illegible] البصر [illegible]
بالنبي [illegible] من البداية واشابه من اسباب بانقراض العلوم وانتقاص قوى الفهوم [illegible]

ولا بخامس ولا بدى سوم ولا رابع فهذا اللطف نبي ما ركني وفيض من الله ما زجني فلعل فاتني من الناس المحسن في
العاجل فحسبي ما ارجو من الثواب في الآجل هو ولي الاجابة والتوفيق وبه يصال الى الموصلين حسبي فاعلم ان المعهود
ذكر التحميد في صدر الكتاب واورد التسمية ههنا مع انه قسم منه لان هذا القسم هو المهم من التحقيق والمقصود من الترتيب التحقيق
فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التهذيب اي قسم علم الكلام قد يقع الخطاء في استعمال
الدلائل اليقينية فذكر المنطق اولا لئلا يعتقل احد وانما جعل قسما لانه والحال انه آلة لكنه علم مستقل وعلى الاسلوب وقع
التبويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعيات فهو الباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو الخامس او بالممكن
المجرد فهو الرابع او بالممكن الجوهر فهو الثالث او بالعرض فهو الثاني او لا يختص بواحد فهو الاول اعني الامور العامة
وانما قدمها لعمومها وكونها مبادي وانما قدم الاعراض على الجواهر لانه قد يستدل باحوالها على احوال الجواهر وتقديمهما
على المجردات لانهما معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجردات ولما كانت هذه متعلقات مباحث الذات اخرت عنها
والسمعيات متفرعة عليها فقدمت وذكر ابحاث المقدمة في الفصل الاول في هذا الباب تقليل اقسام الكتاب الباب
الاول الكلام انما سمي به لان مباحثه كانت مصدرة بقوله الكلام في كذا او من قبيل تسمية الشيء باشهر اجزائه لان
اشهر ما اختلف فيه في هذا العلم مسئلة كلام الله تعالى ولانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البدع والضلال
هو العلم بالعقائد اي ادراك المعلومات التصديقية التي هي العقائد بل الكيفية المتفرعة التي تناسب
صور المعلومات الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلي مثلا
وان خطأناه في التخليص وما يتمسك به لكن لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه من علم الكلام عن الادلة والمراد بها
الكتاب والسنة والاجماع ويمكن ان يراد منها العالم فعلى هذا ابحاث وجود الواجب من علم الكلام اليقينية
لان الظن لا عبرة به في الاعتقاديات فالكلام هو العلم المتعلق بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
في الادلة اليقينية ويحتمل ان يكون معنى قوله العلم الخ القوة الحاصلة بسبب العقائد الدينية يعني ان العلم يطلق على
معنيين احدهما نفس العقائد المذكورة وثانيهما القوة الحاصلة من ادراك العقائد المذكورة بحيث يمكن استحضارها
فعلى هذا يطابق هذا التعريف ما قيل هو علم يقتدر به اي يقتدر بها يعني ان يكون عند المباحث من الشرائط الملكة ما
يكفيه في استحضار العقائد وموضوعه اتفقت العلماء على ان تمايز العلوم بالذات انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فلهذا صدر العلم ببيان الموضوع بعدما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما فصل في مطولات الفن المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات اي من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا اي المعلوم الذي يكون من
هذه الحيثية المذكورة ويتجه عليه ان الحيثية المذكورة لا دخل لها في وجود المعلوم مثلا فلا يكون

ذاتيا او من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقد يجاب بان الحيثية قد يكون حيثية
العروض وهي يكون واسطة للعارض المبحوث عنها وقد تكون حيثية الحمل او البحث وهي يكون عين الاعراض المبحوث عنها
فكما يكون محمولات المسائل يجمعها الموضوعات كذلك الموضوعات يجمعها المحمولات فاثبات العقيدة الذي هو قيد المحمول
هي الجهة الجامعة للعلوم في كون المباحث منه علما واحدا وبحث المتكلم عن قدرته تعالى من حيث تتعلق به اثبات العقيدة
الدينية مسئلة منه تامل قوله والعلم لا يحد والقائلون بانه لا يحد افترقوا فرقتين قال فرقة لا يحد لوضوحه اي لانه
ضروري ولا حاجة الى حد الضروري وقيل لخفائه قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي في المستصفى ربما
يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة
المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على تقرير معنى العلم بتقسيم ومثال والتقسيم مثل حصول صورة الشيء
في العقل هذا التعريف منسوب الى الحكماء وهو يعم البسيط والمركب والتقليد والظن وهذا تفسير للعلم الانساني المنقسم
الى الضرورة والاكتساب وما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو فليس بشيء لان المراد
هو حصول صورته في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم يتصف بحصول صورة الشيء في عقله اي ان تنطبع
في العقل وكالاعتقاد الجازم المطابق الثابت قال الامام الرازي وتفصيل تقرير الظن والعلم ان حقيقة الاعتقاد هو
ان الظن تغليب لاحد تجويزين وذلك اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد والاول هو اما ان يكون ممكن الوجود
والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع لكن الاول اظهر عنده من
اعتقاد اللاوقوع وظاهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغائر لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو ان كان
مطابقا للمظنون كان صادقا والا كاذبا والاول ان كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قرره الامام الرازي في المحصول
وهذا التعريف يعم التقليد وان قيد الثابت لموجب يخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم القضية فلا يكون
مختلا بعدم الانعكاس لما ذهب اليه المعترض انه وشمله تعبيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي تلك
الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف ايضا وهو يتناول الموجود والمعدوم والممكن و
المستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف
لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه الجهل المركب والظن واعتقاد المقلد المصيب لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس له انكشاف فيحل به العقدة واحد ان والمركب هذا التعريف للقسم المشهور للعلم وهو التصديق ولا
ان العلم عنده قائل به من مقولة الفعل ويمكن ان يراد بالمصدر المفعول وهو الصورة المنطبعة على ما عرفت فيكون من مقولة
الكيف او الكلي اي ادراك الكلي وهو المكتسب بالعقل على ما قيل ان فعل العقل ادراك الكلي وفعل الوهم ادراك الجزئي
تنبيه على الخلاف الاصطلاحات قوله والتعبير ليس ان هذه التعبيرات ما اختلف بناء على اختلاف

اصطلاحات القوم في تمييز العلم عن غيره ولما كان الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكتساب عن
يتوقف على النظر اراد ان يبين النظر فقال وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عن مبدأ على مقصد تحصيل
مجهول يعني حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه الموصلة اليه
الى ان يجدها ويرتبها فترجع منها الى المطلوب فتحصل حركتان تحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي ومن حيث
الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان الناظر يتصور المطلوب
او لا فيحرك النفس في المعلومات التي عنده ثم يعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فمن تلك المبادي
ينتقل الى مجهول مطلوب والله اعلم وكونه مفيدا للعلم في الجملة اي النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور فقال
الامام الرازي قد يفيده كما اشار اليه المص بقوله في الجملة وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته ولا تعقبه
ضد العلم كالموت مفيد له ولو في الالهيات اشارة الى رد ما ذهب اليه جمع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في
الالهيات والطبعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها
الاخذ بالاولى والاخلق وبعد دون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحدة من ان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بل لا بد من معلم
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضعيف ورد قال السيد الجرجاني ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة و
صورة ولا خطأ فيه جاز اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم وفي نهاية المحصول ان من عرف حقيقة النظر ادعى انه يقتضي الى العلم وعلم بالضرورة
كونه مفيدا للعلم والمنكر فرق منهم السمنية فانهم يقولون لا مدرك للعلم الا الحس والباطنية والامامية فانهم يقولون
ان الدين لا يستفاد من القياس والنظر بل من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا
مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يستفاد الا من الكتاب والاثر معاند لان انكار البديهي لا يكون الا بالعناد
كالسوفسطائي قال المؤلف في شرح المقاصد ليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في
في موضع غلطه والمنكر في الحسيات فقط يعني ان افادة النظر العلم لو كان ضروريا فلم العقلاء فرقوا بان المتقدمين
من الحكماء افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس قالوا ان وجود الحسيات غير يقينية صرح به الامام الرازي
مع انه لا شبهة فيها من ركب متن العناد او ركب العناد او الاوليات فقط دون الحسيات حيث قالوا انها
اضعف من الحسيات لانها فرعها ولان اجلى البديهيات الترديد بين النفي والاثبات اي قولنا الشيء اما يكون
واما لا يكون فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني وقد بين فساده في موضعه او كليهما والمنكرون
لكليهما ثلث طوائف اللاادرية القائلون بانا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعندية القائلون
بان كل مذهب حق بالقياس الى صاحبه باطل بالقياس الى خصمه والعنادية القائلون ما من قضية الا ولها معارضة

تسليما وقيل هو اي كونه مفيدا للعلم بطريق جري العادة يشير الى كيفية افادة النظر فعندنا هي بخلق الله تعالى
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكريره دائما وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرته
واختياره ابتداء واما التوليد اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة ان حصول العلم عقيب النظر بطريق التوليد ومعنى التوليد
عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فالنظر فعل العبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه او الوجوب
وهذا عند الفلاسفة قالوا ان النظر يفيد العلم بطريق الوجوب العقلي لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان
النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد وعند اتصالها به وزعموا ان اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارتان عنه ولكن هذا عند من يقول بانه تعالى ارسل الشرائع كما قال افلاطون ناقلا عن بنباذ وبس ان الله
تعالى ارسل الرسل ليضبط حروفا توجد بالنقوش عند اتصالها بالافلاك في الاوقات المعينة فيه خلاف اشارة
الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة ولكونه مقدمة
للمعرفة الواجبة عندنا فيدل عليه المذكور من النص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالآيات
السابقة لان صيغة الامر يحتمل غير الوجوب وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند
المعتزلة يعني يتمسكون في اثبات وجوب المعرفة بالعقل لا بالشرع بكونها اي المعرفة دافعة للضرر المظنون
وهو خوف العقاب فان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه وهو ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فمن لم يدفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا قالوا لو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي عليه الصلوة والسلام الزام النظر للمكلف في المعجزة
ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدم الوجوب علي لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع وترك غير الواجب
جائز ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري فان قيل قوله لا انظر لعدم الوجوب علي ليس بصحيح لان النظر
لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بقوله لما يصح للنبي عليه السلام الخ ورد بان قوله لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع ممنوع لان ثبوت الوجوب
على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه والا لم يكن الكفار مكلفين

ولان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
نعم انه يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تكليف المحال ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة
اي اول واجب يتعلق بالمكلف هي معرفة الله تعالى كما هو مذهب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
لتوقف الباقي الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاد ابو اسحق الاسفرائني الى ان اول الواجب النظر في
معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه القصد الى النظر اذ النظر
يسبقه القصد اليه ضرورة ان الامكانات الاختيارية مسبوقة بالقصد فهذا اخلاف لفظي لان المقصود من الايجاب
ينقسم الى قسمين ما يراد حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله لافضائه لذاته وهو المقصود بالذات
وما يراد حصوله لافضائه الى المطلوب هو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره الشيخ
والنظر او القصد اليه لانه الى النظر وسيلة اليها اي المعرفة وان اريد الثاني فالنظر او القصد اليه فيجب
لذلك اي لكون كل منهما وسيلة الى المعرفة وان ما يتوسل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان لا يكون حصوله
بغيره قد علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشيء والحركة الثانية صورته والمطلوب الذي يحصل بها اما تصور
وتصديق فالمقصود من النظر هنا التصديق والموصل اليه يسمى دليلا فقال الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه
اي يكون قابلا لان يتوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم جعله وصلة الى المطلوب الى مطلوب
خبري يقينيا كان او ظنيا وانما سمي الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد يخص اي الدليل بالجازم
اي بما يفيد العلم فيقابله ما يتوصل به الى الظن ويسمى الامارة وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر الى الظن
بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان فيه وان توقف اي الدليل على نقل الشيء اي تقسيم الدليل وهو القسمة العقلية
ينقسم الى ثلثة عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والثاني غير موجود لان صدقه لا يحصل الا بالعقل فالاول مفهوم من السابق
والتعريف فصرح بالثالث فقال وقد غلب عليه اسم النقلي مع انه مركب لان الركن الاصلي وهو نقلي وقد يستفاد فيه
بمعونة القرائن كوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول بها القطع اي اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اي الحكم الذي استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما الا بالنقل ولا يثبت ما اي الحكم الذي يتوقف النقل عليه
اي على تلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان لم يعرف
وجود الصانع واتصافه بتلك الصفات بالعقل كان دوريا لا يهتدي سبيلا نعوذ بالله منها **فصل** لما فرغ المصنف من
المبادي شرع في المقاصد وقدم الامور العامة لما مر وقدم فيها مبحث الوجود لانه الاصل فقال تصور الوجود ضروري
فيه ثلثة مذاهب والحق هو هذا فقال الم ان تصور الوجود المطلق جزء تصور وجودي لكونه موجودة كون المطلق جزءا من المقيد وتصوره

وجودي بديهي لان كل من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان يتصور وجوده واذا كان تصور وجوده بديهيا
يكون تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة اولى بان يكون بديهيا وفيه ما فيه والتعريف
بمثل الكون والتحقق والشيئية لفظي يعني ان الضروري الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون
لفظ فيكون تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ كالتعريف بالذكر لا تصوره بنفسه ليكون دورا وتعريف الشيء بنفسه
ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختار المصنف
فقال ويدل على اشتراكه معنى يعني ان اشتراكه معنى ايضا بديهي ويتنبه عليه بامور ثلثة الاول صحة التقسيم الى
الواجب وغيره كالممكن والثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية يعني انا اذا نظرنا في ايجاد اثر جزمنا بان له
مؤثرا موجودا مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز وتبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه
غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المقطوع مع التردد وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل والثالث
تمام الحصر في الموجود والمعدوم يعني انه لو لم يكن له مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا
اذا قلنا الانسان موجود واريد بالوجود المعين الغير المشترك او معدوم كان العقل يمنع الترديد ويجوز ان يكون موجودا
بمعنى الآخر للوجود فلا يتم الحصر بين الموجود والمعدوم الا ان يكون مشتركا وقد يعترض بان العدم مفهوم واحد لا تمايز
فيه بالذات فلا تعدد اذ لا يتصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا ... معنى العدم فكذا استغاثة ... الا لبطل الحصر
العقلي في مثل قولك زيد موجود او معدوم اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص لان معنى العدم المطلق
رفع الكون او نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك وزيد على الماهية ذهنا اي تعقلا بمعنى ان العقل يفهم من احدهما
غير ما يفهم من الآخر هذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على الماهية امر بديهي اي ينبه على زيادته امور ثلثة الاول
وتنافي الوجود عن الماهية وتنافي الوجود الاول صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثلا يجوز ان يقال
العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية عن نفسها فعلم انه زائد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود
... الماهية المعلومة يفيد فائدة غير حاصلة قبل كما يقال العنقاء موجود بعد العلم بماهيته بخلاف حمل الماهية عليها اذا
... من التغاير والثالث احتياج ثبوته لها فان التصديق بثبوت الوجود للماهية يفتقر الى كسب
ونظر في وجود ... مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها اتفق الحكماء المثبتون للوجود الذهني والجمهور من المتكلمين
على ان ... مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا اي تعقلا الى آخره ولما كان زيادة الوجود
... ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وكونه نفسها عينا ظاهرا متفقا في الممكن
... الواجب قال والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص وقوله قائم بنفسه مقيم لغيره ...
... اعترض بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام والجواب

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية وهو من العوارض يخالف لوجود الممكن بحقيقته وانما هو
مشارك لها فی وقوع الوجود يطلق عليها ويعبرون عنه بالوجود البحت فلذا حكم تفرده ای تفرد وجود الممكن
بالقيام بالماهية ذهنا ای تعقلا لا عينا ای فی الخارج لانه زائد عین الماهية كبياض الجسم فانه يوجد
فی الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشارك له ای لهذا الوجود ومشارك لوجود الممكن فی عارض الكون
المقول على الوجودات بالتشكيك وللوجود حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
لتكون متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
الانوار ای نور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فی عارض النور ومما
يقال انه فی الكل ای فی الواجب والممكن نفس الماهية والقائل الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
من المعتزلة فمعنى انه ای كل واحد من الموجودات لا يتغير ويتحقق عليه ذاته فی الخارج وانما ذاك فی التعقل
كما مر ثم الوجود ينقسم الى العينی وهو الوجود المتاصل المتفق عليه وبه يتحقق ذات الشئ وحقيقته بل نفس
تحققها والذهنی وهو وجود ظلی غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يعني ان تلك الصورة الذهنية لو تحققت
فی الخارج لكانت شيئا كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان شجرا حقيقة ای انقسامه اليهما بحسب الحقيقة واللفظی
ای الوجود الذی يكون فی التعبير والتلفظ وهو الصوت الموضوع بازاء ذلك الشئ والخطی وهو نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال عليه مجازا اذ ليس فی اللفظ والخط من الانسان المتشخص ولا الماهية كما فی الخارج
والذهن بل الاسم وصورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود فی الاعيان ولكل لاحق فيما ذكر من الترتيب دلالة على السابق فالذهنی على
العينی وهی عقلية محضة لا يختلف بحسب اختلاف الاوضاع الدال والمدلول اذ بای لفظ عبر عن السماء فالموجود
فی الخارج هو ذلك المشخص وصورته فی الذهن المنعقدة المطابقة واللفظی على الذهنی والخطی على اللفظی وهما وضعيان
يختلف فی الاولی الدال بان تعين طائفة مثل لفظ السماء لهذا المادی وطائفة اخری لفظا آخر فالمدلول
واحد وفی الثانی يختلف كلاهما كاللفظ المذكور تركيب تصور مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام الدليل
على الذهنی ای الوجود الذهنی انا نتعقل ما ای شيئا لا ثبوت له والضمير باعتبار اللفظ فی الخارج اصلا
كالعنقاء وسائر الماهيات الفرضية بل نتصور الممتنعات اذ نحكم عليها وعلى الممتنعات ايجابا كقولنا
اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وان شريك الباری واللاشئ واللاممكن كلها ممتنعة ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له بديهی الاستحالة فيلزم ثبوت هذه الاشياء لصحة هذه الاحكام
وغيرها من المفهومات كليا ومن القضايا حقيقة ای موجبة حقيقية وهو يستدعی وجود الموضوع كقولنا كل عنقاء

حیوان وبالجملة لا ينحصر الاحكام فى الامور الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث ومركب من الاجزاء الى غير ذلك فالحكم على هذه الاشياء والتعقل انما كان بالحصول فى الذهن فذاك المطلوب والا اى لم يكن التعقل بالحصول فلا محالة الحكم على الشئ وتصوره وتميزه عند العقل يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن ذات اضافة ولا تعقل الاضافة الى المنفى الصرف واذ ليس الثبوت فى الخارج كان فى العقل وهو اى الوجود الذهنى وجود ظلى غير متاصل لا يقتضى الاتصاف - لانه لا يحصل فيه هويته لان فى الذهن ليس الا مثال المرئى لا عينه كالمومن يتصور الكفر اى مفهومه الكلى مع انه مومن اتفاقا منا ومنكم فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض بتصورها فضلا عن الاعيان حتى يلزم اتصاف الذهن بالمتضادات بتصورها لان التضاد من احكام الهويات والاعيان ولا يكون فى الذهن الا الامور والماهيات ولا وجود للممتنع فى الخارج اتفاقا من الحكماء والمتكلمين بكون الذهن فيه كالماء فى الذهب فكما لا يوجد البيت بدون مائه كذلك لا يوجد الممتنع بدون الذهن بهذا الكلام رد لما احتج به النافون للوجود الذهنى وهو بوجوه ثلثة الاول انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى الذهن كان من تعقل الحرارة حارا والبرودة باردا والثانى انه لو كان كذلك لزم ان يكون ماهية الجبل والسماء مع العظم فى ذهننا وهو محال الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها فى الخارج لكونها مع التعقل موجودة فى الخارج وذلك كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت فلما راى المص ضعف هذه الوجوه لم يصرح بها بل ورد فى بيانه عبارة تحل الشبهات بما يحل العقال ثم عند القائلين بتساوى الوجود والشيئية ان المعقول اى ما يمكن ان يعقل من الوجود والشيئية ان كان له تحقق فى الخارج او فى الذهن ليس الا الثبوت فكل موجود شئ وكل شئ موجود والمعقول منها الثبوت و لا معقول من العدم الا النفى لانه رفع الوجود وهو نفى محض لا ثبوت له اصلا فالمعدوم ليس بشئ ولا ثابت لان العدم يرادف النفى والوجود الثبوت ولا واسطة بينه اى بين المعدوم والموجود كما لا واسطة بين الثابت والمنفى ومنهم من اثبتها اى الواسطة بين المعدوم والموجود والشيئية للمعدوم جمعا اى كلاهما وتفريقا اى تثبيت الواسطة دون الشيئية او الشيئية دونها والمذاهب بحسب الاحتمالات اربعة اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول مع نفى الثانى او بالعكس والحق ما سبق وهو نفيهما ومن اثبتهما جمعا قالوا المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فاما ان كان ذلك باستقلاله فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال كالقادرية والعالمية فان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم وهو ان كان متحققا فى نفسه فثابت والا فمنفى واما المثبتون للواسطة فقط فمنا امام الحرمين والقاضى ابو بكر الباقلانى اولا ثم رجع ومن المعتزلة ابو هاشم فانه اول من قال به قالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم وان كان

لہ ثبوت فان کان باستقلالہ فھو الموجود وان کان باعتبار التبعیۃ للغیر فھو واسطۃ بین الموجود والمعدوم
ویسمی الواسطۃ حالا لانہ عبارۃ عن صفۃ للموجود لاتکون موجودۃ ولا معدومۃ مثل العالمیۃ والقادریۃ والصفۃ
لاتکون لہا نفسہا ذات فلا یکون موجودۃ ویجعل الوجود منہ ای من الحال اذ لاشک ان الوجود وصف
مشترک بین الموجودات وان الماہیات متخالفات وما بہ الاشتراک غیر ما بہ الامتیاز فوجود الاشیاء زائد على
الماہیاتہا والوجود لیس بموجود اذ لو وجد لکان مساویا لغیرہ فی الوجود لانہ وصف مشترک وما بہ الاشتراک
غیر ما بہ الامتیاز فلامتیازہ بماہیۃ الوجود والا بالوجود الخاص ویکون للوجود وجود وکذا الکلام فیہ فتسلسل ولکونہ
عدم الوجود وقلنا ان الوجود معدوم اتصف بالنقیض لان العدم مناف للوجود وکذا الکلام فی الایجاب
فی لزوم التسلسل واتصاف الشیء بنقیضہ فیلزم ان یکون الوجود لاموجودا ولا معدوما وہو وصف للموجود فیکون
حالا وہو المطلوب ورد بانا نختار انہ موجود ولا یلزم التسلسل کل شیء انما یکون موجودا بانضمام امر زائد علیہ
بخلاف الوجود فانہ موجود بنفسہ لا بامر زائد علیہ وامتیازہ عما عداہ بقید سلبی وہو ان وجودہ لیس زائدا علی ذاتہ و
نختار انہ معدوم ولا یلزم اتصاف الشیء بنقیضہ لان نقیضہ العدم لا المعدوم فلا یکون ہو ہو وان قالوا
انہ یتصف بنقیضہ بالاشتقاق قلنا لیس بممنوع اذ کل صفۃ قائمۃ بشیء فرد من افراد نقیضہ مثلا السواد فرد
من افراد اللاجسم لکن بالنسبۃ والاشتقاق لا بالمواطات والحمل والمثبتون للشیئیۃ للمعدوم القائلون
انہ ثابت دون الواسطۃ زعموا ان المعلوم ان کان لہ کون فی الاعیان فھو موجود والا فمعدوم وکلما لہ کون فلہ
تقرر فی نفسہ من غیر عکس فیکون الموجود اخص من الثابت وکلما لہ تقرر فی نفسہ لا یلزم ان یکون لہ کون فی
الاعیان ولیس کلما لا کون لہ لا تقرر لہ فیکون المنفی اخص من المعدوم فیکون بعض المعدوم لا منفیا بل ثابتا
وقالوا فی الاستدلال الاعدام متمایزۃ ولا یعقل التمیز بدون الثبوت فان التمیز صفۃ ثابتۃ للمتمیز
وہو المعدوم وثبوت الصفۃ للموصوف فرع ثبوت الموصوف فیکون ثابتا وان الکلام فی المعدوم الممکن لان الامکان
وصف ثبوتی لان الامتناع نقیضہ وہو لیس بثابت لانہ لو کان ثابتا لزم اتفاق الممتنع بالثبوت وہو محال
فیکون نقیضہ ثابتا وہو الامکان والا لارتفع النقیضان وہو محال واذا کان الامکان ثابتا لزم ان یکون
الممکن المتصف بہ ثابتا وہو المطلوب وللفرق بین امکانہ لا ولا امکان لہ ای نجد الفرق بین قولنا ہذا الشیء
یتصف بالامکان سواء یوجد ام لا وبین قولنا لا امکان لوجودہ ای ان الاول ممکن الوجود والثانی ممتنع الوجود
ولا یمکن الاتصاف بالامکان الا بعد ثبوت موصوفہ فیثبت موصوفہ ضرورۃ قلنا ان یرید ان التمیز
یقتضی الثبوت فی العقل فمسلم ولا نزاع فیہ وکلا ای وان لم یرد ان التمیز یقتضی الثبوت فی العقل بل
فی الخارج انتقض بالممتنعات لانا نمیز الممتنعات کشریک الباری واجتماع النقیضین وکون الجسم

فی ان واحد فی مکان غیر وتمییز بین المرکبات الخیالیة کبحر من زیبق وجبل من لؤلؤ واعلام من یاقوت
وسلاح من زبرجد فیلزم ان یکون ہذہ الاشیاء کلہا موجودات فی الخارج قولہ ثم کل من الوجود والعدم
تذییل لبحث الوجود والعدم قد یقع محمولاً کما فی الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد یقع رابطة بین
الموضوع والمحمول کقولنا الانسان یوجد کاتباً ومن غیرہا کما فی وجود زید فی الزمان او المکان وفی الاعیان
او الاذہان والحمل قد یکون ایجاباً وقد یکون سلباً ویفتقر حمل الایجاب الی اتحاد الطرفین ای الموضوع
والمحمول ہویة بحسب الذات لیصح الحکم بین ہذا ذلک للقطع بان ہذا لایصح فیما بین الموجودین المتمایزین بالہویة
وتغایرہما مفہوماً لیفید فائدة یعتد بہا وہی ان ہذین المتغایرین بحسب المفہوم متحدان بحسب الذات
والوجود یعنی ان ما صدق علیہ عنوان الموضوع ہو بعینہ ما صدق علیہ مفہوم المحمول من غیر ان ینفرد کل بوجود
علیحدہ بل یکون موجوداً واحداً عینیاً وصدق ای الحکم لا یکون بمطابقتہ لما فی الاعیان اذ قد لا یتحقق طرفہ
الحکم فی الخارج کالحکم علی الامور الذہنیة ولا بمطابقة لما فی الاذہان لانہ قد ترتسم فیہا الاحکام الغیر المطابقة
للواقع بل یکون بمطابقة ما فی نفس الامر ومعناہ ما یفہم من قولنا ہذا الامر کذا فی نفسہ
ای مع قطع النظر عن حکم الحاکم واخبار المخبر وفسر العلم ما فی نفس الامر ناقلاً عن بعضہم بما فی العقل الفعال
واستدل بوجوہ ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقیحہ فانظر فی شرحہ للمقاصد **فصل** لما فرغ عن بحث
الوجود شرع فی بیان الماہیة فقال ماہیة الشیء ما بہ الشیء ہو ہو ویجاب عن السؤال بما ہو یعنی
اذا سئل عن حقیقة الشیء بلا ملاحظة قید وشرط وصفة کان الجواب ہو حتی اذا سئل عن طرفی النقیض مثل الاربعة
من حیث ہی زوج او لیس بزوج کان الجواب سلب کل شیء بتقدیم السلب علی الحیثیة مثل ان یقال لیس من حیث
ہی بزوج ولا فرد ولا غیرہما من العوارض قالوا فالماہیة من حیث ہی لیس الا ہی فلیست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا کثیرة ولا شیئاً من المتقابلات بمعنی ان شیئاً منہا لیس نفس الماہیة ولا داخلاً فیہا لا بمعنی
ان الماہیة لیست متصفة بشیء منہا فانہا یستحیل خلوہا عن المتقابلات ویؤخذ بشرط شیء وتسمی المخلوطة
یعنی اذا اخذت الماہیة مع قید زائد علیہا تسمی بہذا الاسم ولا خفاء فی وجودہا فی الخارج فان وجود الاشخاص
فی الخارج بین وبشرط لا شیء واذا اخذت الماہیة بشرط لا شیء ای بشرط ان لا تکون مقیدة باللواحق وتکون
مقیدة وتسمی المجردة ولا یوجد عند القائلین بالوجود الذہنی فی الاذہان فضلاً عن الاعیان لان شرط
فیہا تجردہا مطلقاً ای عن العوارض الذہنیة والخارجیة فلا یوجد فی الذہن لان الوجود الذہنی من العوارض
قال صاحب المواقف وفیہ نظر لان کون الشیء موجوداً فی الذہن لیس من العوارض الذہنیة اذ العوارض
[illegible] الذہن ... فی الشیء ان یعتبر الذہن لذلک الشیء عارضاً وہا الذی فرضنا وجودہ فی الذہن ...

في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق فلا مضايقة في التسمية
الامور العارضة بالذات باللواحق الذهنية فافهم و يوخذ الماهية لا بشرط شيء اى مع قطع النظر عن المقارنة
بالعوارض و التجرد عنها وسميت مطلقة وهي اعم من المخلوطة والمجردة فيوجد لكونها نفسها اى المخلوطة
في الخارج ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وصرح بعمومها من المخلوطة مع انها اعم منهما لان الغرض من هذا
البيان اثبات كونها موجودة لا جزءا منها في الخارج لعدم التمايز فيه فلذا قلنا ان المطلق موجود في
الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه وانما اخذ للشيء اى التمايز المقتضي لانفكاك الوجود في العقل ثم اذا اعتبرت
الماهية المطلقة معروضة للكلية فهي الكلي الطبيعي والمجموع المركب من العارض والمعروض يسمى بالكلي العقلي
و الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه انما يوجد منه المعروض مجردا عن العارض الذي هو الكلية وهي
الافراد اى المتشخصات وما صدق عليها الكلي الطبيعي وقد يقال يعني ان ما ذكره من اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها هو المشهور فيما بين المتاخرين قال ابن سينا قد توخذ الماهية بشرط لا شيء بان يتصور
معناه وحده بمعنى ان لا تزيد عليها كل ما يقارنها فلا تكون المعنى الاول مقولا على نفس المجموع حال المقارنة
بل جزءه ومادته فيكون مادة للتشخص متقدمة عليه اى على ذلك التشخص في الوجودين اى الذهني
والخارجي ثم لا اخفاء في ان الماهية اما بسيطة اى لا يلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة اى تلتئم من عدة امور مجتمعة
ولا اخفاء في وجود الماهية المركبة يعني ان الضرورة قاضية بوجودها ولا بد من انتهائها الى البسائط
لانه لو لم تنته اليها يلزم التركيب من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان كل امر له حقيقة فان كانت
بسيطة فهو المطلوب وان كانت مركبة من امور فلكل حقيقة وهلم جرا فيتسلسل ومع ذلك فلا بد من وجود البسائط قطعا
وبعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي وهو ما يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات كالمركب
من البسائط العنصرية والهيولى والصورة ضروري لا حاجة الى الاثبات بخلاف الاعتباري وهو ان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يصرح بازائه اسم كالعشرة من الآحاد
العسكر من افراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض بحسب الحقيقة وذهب المتكلمون الى ان الماهية بجعل
الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى نفيهما والبعض الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط ومن خالف في مجعولية الماهية كالجمهور من الفلاسفة اراد انها من لوازم
الوجود لا اخفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان
الاحتياج الى الغير الذي هو معنى المجعولية من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل تركب لا يحتاج الى
الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد انها من لوازم الماهية المخلوطة ومرجعها

الى الموجودية من خالف فيها اراد ان معنى المجعولية ان تحقق الماهية وثبوتها بجعل الجاعل والتحقق والحصول هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير تاثير الفاعل فيها وهذا معنى قوله انها من لوازم الوجود ككتابة الجسم فانه يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا الاربعة قيل الا ان اي ان لم يرد انها من لوازم الوجود بل يفارقه فاحتياج الممكن الى العلة ضروري لم يقل احد من العقلاء ان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الجاعل **فصل** لما فرغ من تحقيق الماهية شرع في تفاصيلها بحسب العوارض فقال افراد النوع انما تتمايز بعوارض وبها تفيد الهذية يعني ان تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم ويعبر عنها بالتشخص والتعين فردد في بيان ما هو المراد منها بقوله فبعد تلخيص ان التشخيص والتعين هو تلك الهذية اي الحقيقة الشخصية التي تحصل عند العوارض او ما يفيدها اي تلك الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اي كون حصة النوع بهذه الحيثية او عدم قبوله اي الفرد لذلك اي الشركة وان العدمي اي بعد تلخيص ان معنى العدمي هو المعدوم او العدم المضاف وانما يقيد بالمضاف لان العدم المطلق لا تميز فيه اصلا فكيف يميز غيره وهو سواء كان مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب معه كعدم قبول الشركة او ما يدخل في مفهومه العدم لكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة وان الوجودي خلافه فهو الموجود والوجود المضاف او ما لا يدخل في مفهومه العدم وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر كما هو من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري خلافه اي ما لا ثبوت له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر لامكان لا يشتبه عليك متعلق بالظرف المقدم وهو قوله وبعد ان التعين وجودي كما ذهب الحكماء لانه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود او عدمي كما ذهب اليه المتكلمون قائلون انه عدمي لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور وحقيقي استدلال القائل بالحقيقي عين استدلال القائل بالوجودي او اعتباري لانه لو وجد في الخارج لكان بتعين آخر فتسلسل ولا يشتبه عليك انه اي ذلك التشخيص يستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخيص مناسب لها او الى الوجود الخارجي كما قال بعضهم انا نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه او الى اسباب آخر كنفس الماهية ذهب بالفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها كما مر في الواجب او المادة المتشخصة قال بعض الحكماء لو اقتضى الماهية التشخص والانحصار نوعها في شخصها وهو ممنوع فلا بد من مادة يستند التشخص اليها ويكون علة الاستناد بما يلحقها من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات **فصل** الوجود هو اعرف المفهومات لكونه يدرك الوجود الذي هو عرف

والامتناع والامكان معقولات اى امور عقلية لا وجود لها فى الخارج لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما يلزم من انقلاب
الممتنع والواجب بالذات الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة وهو ممتنع وكذا الامكان تحصيل
من نسبة المفهوم الى هل البسيطة التى يطلب بها وجود الشئ فى نفسه او المركبة التى يطلب بها وجود شئ
فانه انسب المفهوم الى وجود فى نفسه او وجود لا يحصل فى العقل معان ان الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشئ قد يجب كما فى قولنا البارى تعالى موجود وقد يمتنع كما فى قولنا اجتماع النقيضين موجود وقد يمكن كما فى قولنا
الانسان موجود ولذا قال المص ولا خفاء ان تصورها اى تصور هذه المعانى المذكورة ضرورى حاصل من غير
طرف الاكتساب والتعريف اى تعريف الوجوب بمثل ضرورة الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
ضرورة العدم كاقتضائه وتعريف الامكان بسلب ضرورتيهما اى الوجود والعدم لفظى اذ لو كان حقيقيا
لافادة التصورات لكان دورا ظاهرا وينقسم كل من الاولين اى الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى اى كل
منهما قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتى يعنى اذا اخذ الوجوب محمولا او رابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لذاته اى نظرا الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
او شئ اخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته اى نظرا الى ذات الموضوع كشريك البارى او شئ
اخر كفردية الاربعة وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
ويعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود ويسمى بالامكان
العام لعمومه للخاص وضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يؤخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشئ
فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لانه كلما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
فى المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضى فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبالى نظرا الى
امكان حدوث الوجود وقد يؤخذ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشئ باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا ينتهى
الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة شيئا فشيئا فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد
الكاتبية للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية بل بحسب حدوث الاسباب والشرائط يوجد
بعدم حصول الشئ بالفعل ويسمى الاستعدادى وهذا مراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة تكون محلا
لامكان. قالت الفلاسفة ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث اخرى ويمتنع توقف الحادث على حادث لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث تفتقر الى شرط حادث فيكون

خارجيا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع في الوجود كالاوضاع الفلكية بالحركات ويحدث بحسبها
حوادث حالات متقوية الى الفيضان عن العلة هي استعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا بل متعلقا به وهو المعني بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهي الزمان اذ الاستعدادات
المتعاقبة لا يتصور الا بالزمان وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادي ليس كذلك
ثم احتياج الممكن الى المؤثر والامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة الطرفين
والنسبة ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان الصبي لا يقبل ان احدى كفتي الميزان ترجحت بلا سبب
بل هو مركوز في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
بل مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع ياكل احد الرغيفين جواب عن
سؤال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى اختار خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطريقين بلا مرجح وان الجائع ياكل احد الرغيفين
الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول باستحالته فاين الضرورة
وهذا غير ترجيح الممكن بلا سبب فتامل فان قيل لو احتاج الممكن الى مؤثر فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
لا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد والمحوج للممكن الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث فيه خلاف قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعند القدماء المتكلمين الحدوث ولكل جهة
ويستدل الفرقة الاولى بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج ومعنى الاحتياج سواء لاحظ الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم الذي هو الحدوث اولا والثانية بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود واعتراض بانه لو كان علة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن الحادث لزم احتياجه حالة البقاء لدوام العلة والمعلول ودوام
العلة واللازم باطل لان التاثير حال البقاء اما ان يكون في نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل واما ان يكون في امر
امر متجدد والممكن ذلك المؤثر تاثير هو حينئذ الباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل هو حينئذ الامر آخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي فاجاب المص بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم او استمرارهما على
موجبهما والممكن في الوجود ابتداء او في استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
ويديم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل للممكن اولوية بالذات لاحد الطرفين لا بمعنى نوع اقتضاء ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك الاقتضاء الى حد الرجحان لانه لو تقتضي تمام الذات الى رجحان احد الطرفين كما
ذلك لامحالة وهي اي هذه الاولوية الغير المقتضية الى الرجحان ايضا منتفية والا اي وان لم تكن منتفية
لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اي استلزام تحقق انتفاء الاولوية الذاتية وما بالذات لا يزول ثم
لا يكفي في وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لابد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير فلزم ان يكون وجود
الممكن محفوفا بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا وجوب سابق
وحين الوجود يمتنع العدم لامتناع الجمع وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار والثلثة اي الوجوب والامكان والامتناع بل كلما يوصف به كل فرد يفرض منه بمفهومه اي نفس
مفهوم كل واحد من الثلثة كالعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية
لا تحقق لها في الخارج والا اي وان لم تكن امورا عقلية بل امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات
لزم التسلسل لا خفاء في ان الامتناع متحقق لانه صفة لا ثبوت لها في الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكنا وهو محال ولو كان واجبا لكان له وجوب وننقل الكلام اليه
فيتسلسل كما مر وكذا الامكان لانه لو وجد لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم اتصاف الممكن بالوجوب ولو كان الثاني
فننقل الكلام اليه فيتسلسل وكذا القدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع في ذلك الفرد ووجب اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا لاتصف
بالحدوث فيلزم المحذور السابق وكذا الحدوث فانه لو وجد منه لاتصف بالحدوث فلزم التسلسل والا لاتصف بالقديم فكان
الحدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لاتصف كالحدوث بالبقاء فتسلسل والا لاتصف بالفناء فلا يكون
الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكان لها وحدة والتعين
فانه لو وجد لكان له تعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فيتسلسل ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مثلا
اعتباريا ليس له وجود في الخارج انه بحيث اذا عقل اي اذا نسبه العقل مستندا الى الوجود لزم ان يكون في العقل معنى
هو الوجوب وكذا الكلام في البواقي مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو
الامكان وهكذا في البواقي **فصل** القدم الحقيقي ينقسم الى قسمين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
عدما كان او غيره وهو القدم الذاتي او خص عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني والاول اخص من الثاني
ويستغنى عن ذكر الاضافي لانه يعلم بالمقايسة وهو كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منهما
والحدوث بخلافه فالذاتي ما استند وجوده الى غير ذاته والزماني ما كان وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان وهذان القسمان
للحدوث الحقيقي والاول منه اعم من الثاني والحدوث الاضافي كون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود آخر وهو اخص
من الحقيقي ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا عند اهل الحق وعند الكرامية صفاته تعالى حادثة

وذهبت المعتزلة الى نفى الصفات وقد بالغوا فى التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحال
قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل
مع الذات وعند الفلاسفة كثيرا من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديم الى القادر المختار
اى لا يكون اثره اصلا وهذا اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان ايجاد المختار الشئ لا يكون الا بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن
العدم اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه اى عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته وامتناع عدمه ظاهر او
ممكنا مستندا اليه ايجابا اى بطريق الايجاب ابتداء كمعلوله الاول او انتهاء كالثانى والثالث لامتناع التسلسل خاتمة فى
التقدم والتاخر والمعية يكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا فى المتاخر كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح او بالطبع
وهو ما ليس كذلك كتقدم الجزء على الكل او بالزمان وهو عدم الاجتماع فيه كتقدم الاب على الابن او بالشرف وهو ما يكون التقدم
فيه بالنظر الى كمال المتقدم كتقدم العالم على المتعلم او بالرتبة الحسية بان يكون الحكم بالترتيب التقديم ماخوذا من الحس او العقلية
بان يكون ذلك بحسب العقل وكل منهما يكون وضعا وطبعا فيصير الاقسام اربعة الحسية الوضعية كتقدم الامام على الماموم والحسية
الطبعية كتقدم الرأس على الرقبة والعقلية الوضعية كتقدم بعض مسائل العلم على البعض والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على النوع
او يكون بالذات كما فى اجزاء الزمان فسبق العدم السابق فى المحدث على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان بل يكون سبقه وتقدمه من احد ما ذكر غير الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له اى للحادث الموجود
بتاثير القديم امكان استعداد كما هو راى الفلاسفة ليلزم قدم مادة له فيقولون كل حادث مسبوق بمادة قديمة تكون محلا
لتعاقب الاستعدادات ليصح استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار يوجد الحادث متى شاء فصل الوحدة و
الكثرة من المعانى الواضحة يعنى انهما من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وان تصورهما بديهى فلا يعرفان
الا تعريفا لفظيا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام ومعقوليتهما اى هذه المعانى على معروضاتها لا يكون الا بالتشكيك
لان بعض هذه الاقسام اولى بالوحدة والكثرة كالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع مثلا والحق ان معروض الوحدة ليس معروض
الكثرة وقد يتحد معروضهما فلابد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا
فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونها ذاتية لجهة الكثرة او عارضة لها او لا يكون ذاتية ولا عرضية للكثرة
وتسمى منتسبة وفى المواقف وتسمى بالنسبة وجهة الوحدة اما فى وصف ذاتى او عرضى فان كان الاول يسمى الوحدة فى الجنس
مجانسة وفى النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان المعنى انهما متفقان فى الماهية النوعية فان كان الثانى وهو
فى الكم عددا كان او مقدارا تسمى مساواة وفى الكيف مشابهة وفى النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا فى بنوة
وفى الخاصة مشاكلة وفى الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرفا احدهما على طرف الآخر وفى وضع الاجزاء موازنة
كالخطين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال بان لاختلاف الماهيتين

ان كانا من نوعين او الهويتين ان كانا فردين من نوع ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى الذي هو امتناع
الاتحاد اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانهما
بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدومان فكان هذا فناؤهما او مختلفان بان بقي احدهما فقط دون الآخر
وكان فناء احدهما وبقاء الآخر واياما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصائرين واحدا فلم يمكن التفصي عن الاشكال الا بدعوى الضرورة بعدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرة عند الجمهور
نقيض الهو هو فالجزء والكل غيران وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره
لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو عين الجزء وكذا الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
ذكرنا للغيرين ذهب مشائخنا ويعضده العرف واللغة ولذا يصح ان يقال ما في الدار غير زيد ولا غيره لغة وعرفا
مع ان فيها اي في الدار الاجزاء والصفات العين الحقيقي فليس المعنى انه اي الجزء او الوصف لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشائخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم ونحوه ولما ذهب اليه بعض المحققين انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنان الى مثلين والتماثل الاشتراك في صفات النفس والمراد بصفات النفس ما لا
يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية ويلزمها الاشتراك فيما يجب ويمتنع ولذا يسد كل منهما مسد الآخر
في احكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما في المثلين اما في الصفتين فمنهم من قال ليسا بغيرين
ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بين شيئين يستدعي متغايرة ولا تغاير في صفات الله تعالى فكذا في غيرها وقال القاضي
لا حاجة في التماثل والتخالف الى التغاير وامتناع اجتماعهما ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما لا يجتمعان واكثر المعتزلة الى جواز
اجتماعهما مطلقا والى ضدين والتضاد كون المعنيين اي العرضين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما وهذا احتراز عن الاعراض
المختلفة التي يجوز اجتماعهما كالسواد والحلاوة وقوله لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة الشيء وسكونه معا فان العالمين مع امتناع
اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما وقوله في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في
آخر فانه لا تضاد ومنها من جهة هذا احتراز عن الصغر والكبر ونحوهما بالنسبة الى الشيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل
واحد وعند الفلاسفة كل اثنين غيران يعني ان ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها راي المتكلمين واما عند الفلاسفة
فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنينية بانها ان كانت حقيقية كانت حقيقية او اعتبارية كانت
اعتبارية فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية كاشتراك زيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا اي وان لم يشتركا
فيها فمتخالفان وهما اي المتخالفان كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فيفيد امتناع الاجتماع في محل واحد خرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وقيد وحدة الزمان ليشمل

في الاقسام ويقيد بعدم الحيثية احترازا عن خروج مثل الصغر والكبر فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الاعتبار بحسب
الحيثية فان كانا اي الاثنين المذكورين موجودين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا
اي وان لم يكن تعقل كل كذلك فمتضادان كالسواد والبياض وان كان واحدهما عدميا فان يقيد بكون الموضوع
مستعدا قابلا للوجود بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم
اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم اي فهما متقابلان تقابل عدم وملكة والا اي وان لم
يعتبر ذلك فتقابل ايجاب وسلب قد يشترط في التضاد ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف
نحو الصفرة ويخص هذا المقيد باسم الحقيقي والاول المطلق بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين جمهور الفلاسفة
ويخص في الملكة والعدم بسلب الوجودي عما هو من شأنه في ذلك الوقت وهو الاستعداد الوجودي في ذلك
الوقت كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا كالانسان لا الحجر ويخص هذا المقيد باسم المشهوري والاول
بالحقيقي وكل منهما المطلق اعم من المقيد ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما وذلك لان الوحدة
العارضة اذا عرضت بطلت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوعها
هي الوحدات ولا بد في كل متقابلين ان يكون موضوعهما واحدا وتقوم احدهما بالآخر ظاهر هذه العبارة مشعر بان التقوم
من الجانبين ثابت وان تقوم الوحدة للكثرة بين وتقوم الكثرة للوحدة غير متصور فمن اثبت فعليه البيان **فصل**
في لواحق الوجود والماهية العلية وهي ما يحتاج اليه الشيء وهو المعلول وهذا ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة وهي ان كانت داخلة فيه اي في الشيء الذي هو المعلول اي يكون جزء
ماهيته فوجوب ذلك الشيء المعلول معها اي مع تلك العلة اما بالفعل كالهيئة السريرية فتسمى هذه العلة صورية او
وجوب ذلك الشيء بتلك العلة بالقوة فتسمى علة مادية كالخشب للسرير ولها اسماء آخر متعددة باعتبارات مختلفة
وقابل وهيولى وعنصر واسطقس وان كانت خارجة عن ذلك الشيء فالشيء اما بها اي بتأثيرها ففاعلية كالنجار للسرير
او لها اي لاجلها فغائية ويخص الاوليان باسم علة الوجود ولان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته والاخريان باسم علة الوجود
ولان الشيء يفتقر اليهما في الوجود كذا ... المص في المقاصد الكلام طويل الذيل ومرجع الشروط التي تعتبر في وجود
المعلول والآلات التي بها يحصل الى الفاعل وجميع ما يتوقف عليه الشيء في ماهيته ووجوده فقط تسمى علة تامة
وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى ان العلة التامة قد تكون وحدها علة
فاعلية كالفاعل الذي صدر عنه البسيط وعند تمام الفاعل يعني اذا وجد الفاعل جميع جهات التأثير من الشرط والآلة وغيرها
يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جميع هذه الاشياء لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح وبالعكس يعني انه اذا ثبت كلما وجدت العلة المؤثرة وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض كلما انتفى المعلول

انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها لكون الاحتياج الى العلة من لوازم الامكان كما ثبت ان الممكن محتاج
الى العلة فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ولما اعترض ان ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
لما نشاهد من بقاء سخونة الماء بعد فناء النار وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله ووجوده اي المعلول مع انعدامها اي العلة
انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثر في الوجود وقد
يعتبر المؤثر الذي يفيد وجود الشيء في البقاء ايضا من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل لها بقاءه ووحدة
المعلول بالتشخص يوجب وحدة الفاعل يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين لامتناع الاحتياج
والاستغناء معا اي لو علل الواحد بعلتين مستقلتين لكان محتاجا الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له مستغنيا
عن كل واحدة منهما بالقياس الى الاخرى لان كل واحدة في ايجاد المعلول والتاثير فيه لا تحتاج الى الاخرى فيكون المعلول
مستغنيا بالنظر الى كل واحد ولا عكس يعني ان تعدد المعلول لا يوجب تعدد العلة لاستناد الكل اي جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى الى الواجب تعالى ابتداء اي بلا واسطة مع كونه تعالى منزها عن التركيب والاستدلال على اثبات في
استناد الآثار المتعددة الى مؤثر واحد بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الا واحد هو الثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة اي سلسلة الموجودات والعلية فيما بين كل شيئين فرضا ان
يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له وهذا ظاهر البطلان ضعيف لانه انما يلزم لو لم تكن في المعلول الاول مع وحدة
الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول شيء واحد الى آخر السلسلة وكلاهما باطل
تمسك المخالف اي الفلاسفة النافون الاستناد الكثير الى الواحد البسيط بانه لو صدر عنه شيئان فمصدريته
لهذا غير مصدريته لذلك لانهما مفهومان متغايران فلا يكون نفسه فان دخل شيء منهما فيه تركب المفروض
انه بسيط والا اي وان لم يدخل فيه بل يكون خارجا لازما فيكون له صدور عنه وننقل الكلام الى مصدريته فيتسلسل
ورد بانها اي المصدرية اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج ولا تحتاج الى علة توجدها فلا تسلسل وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع ومع انه يرد مثل هذا على صدور الواحد منه ايضا لان علية الشيء مفهوم مغايرة
لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبة له الى المعلول فيلزم التركب وقولهم في الاستدلال المراد انه كلما تكثر
المعلول تكثر الفاعل ولو كان ذلك التكثر بالحيثية ضرورة فاعلية لهذا غير فاعلية لذاك واذا كان تكثر
المعلول مستلزما لتكثر العلة والفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد شيئا لانا قد
اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا يقدح في بساطة الذات ولا يوافق ما بنوا المسائل عليه من امتناع تعدد جهات البسيط
لان ذلك بحسب الذات وهذا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا يكون قابلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة
واحدة واما بحسب الجهات فيجوز فلما جوزوا التعدد فيه بحسب الجهات فلم لا يكون فيما نحن بصدده كذلك الفعل والقبول

اثرانه متغائران فلا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وقد يستدل على عدم اجتماع القابل والفاعل بان نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فهما متغائران نسبة فلا يجتمعان وفيه بعد
التسليم يعني سلمنا ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان فلا يجدي نفعا لان المراد بالامكان الامكان العام
وهو لا ينافي الوجوب وان اريد به الامكان الخاص فمردود ايضا بانه لا امتناع في اتصاف الشيء الواحد بالوجوب
واللاوجوب بجهتين مختلفتين يعني يكون الشيء واجبا من حيث كونه فاعلا وغير واجب من حيث كونه قابلا **فصل**
يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى يعني القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة و
عذاب الجحيم وقالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة فان الحركة مثلا اما ان يكون واقعة في زمان اولا فان كان
الاول يمكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة لان الحركة منطبقة على المسافة لكونها عبارة
عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة والمنطبق على المنقسم منقسم والمدة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وكان
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل يجب منه ان يكون هذا الفعل في زمان متناه والعدة اي يلزم تناهيها
في عدد متناه كرماة تختلف عدد رميهم ومعلوم ان التي يعيد عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل لان الحركة
القسري يختلف باختلاف القابل مثل قوة الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول بان
يفرض قاسر حركهما بقوة واحدة فيكون بين الحركتين تفاوت البتة فلا يكون الا باختلاف القابل ولان الحركة
الطبعي يختلف باختلاف الفاعل وذلك لان قوة نصف الجسم في التحريك الطبعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك فالقابلان
اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبعي اعني
القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون
التفاوت بين اثرهما كذلك اذ لا تفاوت في الاثر الا باعتبار تفاوت المؤثرين فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبدأ
المفروض تفاوت الجانب الاخر ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير يعني ان هذا الدليل مبني على ان القوة مؤثرة
في التحريك وهو غير مسلم فان الحوادث كلها مستندة الى الله ولو سلم يكون مردودا ايضا بانا نمنع انه لو كانت القوة ينقسم
بالجسم فهو ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة **فصل** يستحيل الدور
وهو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اي على ذلك الشيء وذلك اما ان يكون بمرتبة ان كان بين اثنين او بمراتب
ان كان بين ما فوق الاثنين والموقوف عليه العلة والموقوف المعلول والعلة متقدمة على المعلول لان امتناع تقدم الشيء
على نفسه ضروري ويلزم ذلك في الدور مثلا اذا فرض ان آ موقوف على ب وب موقوف على آ فب لما يكون علة لآ فيكون مقدما
عليه واذا كان علة الباء آ كان مقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ويستحيل التسلسل وهو توالي معروض العلية والمعلولية

لا الى نهاية بان يكون كلما هو معروض العلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية بوجوه ستة اشار الى الاول
بقوله لان الموجد للسلسلة الجملة اي جملة الممكنات التي لا تتناهى ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجودا قبل وجود نفسه
ولانه لا اتحاد بين العلة والمعلول ولا جزء منها للدور لانه اذا كان جزءا يلزم ان يكون موجدا لنفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه
بل يكون خارجا واجبا يوجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس المجموع
شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك الخارج علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة للمجموع موجدا لجزء من اجزاء
السلسلة فالانقطاع موجدا على معلول احد شخصي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض فينقطع السلسلة
ولانا نفصل من التسلسل اي السلسلة الغير المتناهية التي من المعلول الاخير جملة بنقصان واحد ونطبق بين الجملتين احدهما السلسلة
التامة والاخرى الجملة المفصولة بنقصان احد فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقص لزم تساوي الكل و
الجزء والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة وهو المطلوب هذا هو الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق ولانها
اي السلسلة هذا هو الوجه الثالث لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها اي تلك السلسلة على علة محضة تحقيقا
للتكافؤ لانه يبطل المساواة بينهما واللازم باطل فالتسلسل الملزوم مثله ولا نطبق له بين سلسلتي فوق العليات و
المعلوليات التي فيما فوق المعلول المحض وهو المعلول الاخير فيلزم بضرورة سبق العلة بعد التطبيق زيادة العلة
التي هو علة محض فيتناهيا اي سلسلة العليات والمعلوليات لان الزيادة بعد التطبيق يجب تناهي المطبقين هذا هو الرابع
ولانها اي السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا اي وان لم تنقسم بمتساويين ففرد وكل منهما
اي الزوج والفرد اقل بواحد مما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا فيتناهى السلسلة
خاتمة فقد يقال الصورة بالاشتراك بمعنى يجيء في العلل الاربعة لكل هيئة في قابل واحد في الذات
او باعتبار اي في امر قابل له وهذه بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة ايضا بالاشتراك لمحلها اي لمحل تلك الهيئة
كالبياض والجسم الاول الصورة والثاني المادة وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر وقد يقال الغاية
كذلك لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له اي الفاعل مرجع الضمير يفهم بقرينة السياق جهة علية واحتياج من الفعل
اليه بل ولم يكن للفاعل قصد واختيار من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والا
الاتفاقيات غايات ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن
هو السلب العادي يعني ان التاثير والتاثر في الممكنات انما هو على راي من جعلها موثرات واما عند القائلين باستناد
الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب هذا الممكن

ولما فرغ المصنف من الامور العامة شرع في الاعراض فقال ٠ -

الباب الثاني في الاعراض فيه مباحث ستة المبحث الاول وصدر المبحث الاول التقسيم الموجود لينياق

الى بيان اقسام الاعراض فعند المتكلمين الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم والقديم عندنا هو الواجب تعالى وصفاته
لما يجيء والا اي وان سبق بالعدم فحادث فان تحيز الحادث بذاته فجوهر او بتبعيته اي يكون حالا في المتحيز
بالذات فعرض وما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز بالذات فلم يعدوه من اقسام الموجود ولم يثبت وجوده عندهم
والعرض اما مختص بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اي الاحساسات
بالحواس الظاهرة والباطنة او غير مختص كالاكوان وهي اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات
وهي المدركات بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وعند الفلاسفة قالوا الموجود ان كان وجوده لذاته
بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فواجب والا اي وان لم يكن وجوده لذاته بل يحتاج الى الغير فممكن وهو ان استغنى
عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع فجوهر والا اي وان لم يستغن عن محل بل يحتاج اليه في الوجود فعرض
واجناسه اي اجناسه العالية الشاملة للاعراض المندرجة تحتها عند الحكماء بحكم الاستقراء تسعة وعاشرها الجوهر
ويسمونها المقولات العشرة ولم يذكروا في الحصر ما يصلح للاعتماد بل نقلوا الانتشار بسبيل الاستقراء فقيل العرض اما
ان يقبل القسمة لذاته او لا الاول الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته او لا والثاني هو الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته والاول هو ما يقتضي النسبة اي مفهومه معقول بالقياس الى الغير نسبة
واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان والثاني المتى وهو الحصول في الزمان او في طرفه وهو الآن والثالث
الوضع وهي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والرابع الملك وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله والخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة يعني نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى والسادس ان يفعل وهو
تاثير الشيء في غيره اثار الذات بل تجدد ما دام مؤثرا والسابع ان ينفعل وهو غير التاثر اي تقبل الاثر وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات كالبياض للجسم وبالاجتماع كوحدة القائمة بالعشرة
وجهة البينة ضروري لا يحتاج الى برهان وتقريبه بانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص وذلك لان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة ويكون موضوعه الذي هو محل العرض جزء العلة المادية
المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان
على العرض الواحد بالشخص والاول هو امتناع قيام العرض بنفسه لا يحتاج الى تنبيه ايضا واعلم ان قدماء الفلاسفة القائلين
بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين وقالوا المتضايفان ان قام
بكل منهما اضافة علىحدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما فلزم قيام
العرض الواحد بمحلين فاشار المصنف الى الرد بقوله والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد وقرب هذا
وان شاركه في الحقيقة النوعية ويستحيل انتقاله اي انتقال العرض من محله لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله

لانه ليس مستقل الوجود فيكون في نفسه عادما عن ذلك المحل وما الوجود في نفسه وكذا في تشخصه لان تشخص العرض المعين ليس
بماهيته ولا لحضور نوعه في شخصه ولا المنفصل لان نسبته الى الكل سواء فلا يكون الا لمحله وقد يتوهم من حدوث
المثل في المجاور انه انتقال كما يوجد من مجاورة النار الحرارة ومن المسك الرائحة وليس كذلك بل هو حدث الفاعل
المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدأ عندهم وفي جواز قيامه اي العرض بالعرض خلاف مبني على
الاختلاف في معنى القيام فمن قال انه التبعية في التحيز منع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز ليس الا للجوهر او الاختصاص الناعت اي من قال معنى قيام العرض
بالعرض اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا يجوز كما في اختصاص البياض بالجسم وهم الفلاسفة والجمهور
من المتكلمين على امتناع بقاء العرض كان مفهومه اي العرض وهو ما يمتنع بقاؤه مأخوذا من الاشتقاق يقال عرض
لفلان امر وهذا امر عارض اي ليس باصلي ينبئ عن ذلك اي عن عدم البقاء ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به
اي بالعرض ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما مر ولانه لو كان باقيا يستلزم امتناع
زواله اصلا لانه لو امكن زواله لكان حادثا وذلك الحدوث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضي الذات
عدمه لا يوجد اصلا او بزوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او يكون حدوث
الزوال بطريان ضده فيه بعد فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان
الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد من اثر فيصير النفي المحض اثرا
الكل ضعيف اما الاول فلان العروض في شيء انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر واما الثاني
فانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض
واما الثالث فانا نختار ان حدوث الزوال يكون بنفسه وقولك فيمتنع الوجود ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثاني لا مطلقا
دون الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يمتنع **المبحث الثاني الكم** قدمه على سائر المقولات لكونه اعم
فان احد قسميه اعني العدد يعم المجردات عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة يطلق على معنيين الفعلية وهي الفصل والفك والوهمية
وهي بمعنى فرض شيء غير شيء وهذه من خواص الكم فهو اي الكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك تقدم المنفصل بالانفصال
وهو العدد لا غير فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط ومتصل ان كان بين اجزائه
من الخط فرض فهو نهاية لجزء وهو بداية لجزء حد مشترك كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار واحد هو
اي الكم المتصل ان كان غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو الزمان والا اي وان لم يكن غير قار فيكون قارا

اي يجوز انقسام اجزائه المفروضة في الوجود فمقدار فان انقسم المقدار في جهة واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح او في الجهات
الثلث فهو جسم تعليمي وهذا اتم المقادير قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هي الجسم التعليمي
وقد يؤخذ الجسم التعليمي مع اضافة امر الى آخر كالمفروض اولا فيسمى الطول وللمفروض ثانيا المقاطع الدوال على زوايا قوائم
يسمى العرض وللمفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين الكل امر اعتبارى يعني انهم انكروا العدد
الذي هو الكم المنفصل لانهم قالوا ان العدد هو الكثرة المركبة من الوحدات والوحدة عدمية فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة
وانكروا المقادير ايضا فقالوا المقادير جواهر مجتمعة لان تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فلا اتصال بين الاجزاء
التي تركب الجسم منها فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم فيها
مشترك نهايات وانقطاعات كيف ولو سلمنا ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط السطح
والنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعليمي ولو ثبت فالمتالف من العدمي عدمي فانكروا وجود الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمي لانه
لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال والاولان باطلان اذ لا وجود للماضي والمستقبل وكذا وجود الحاضر لانه
لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام في الجزء الثاني الذي يصير عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يصير عقيب الثاني اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما ماضيا
كان او مستقبلا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى كذا قرر المص فهو يستلزم وجود الجزء والحكماء لا يقولون به ولان تقدم اجزائه اي الزمان ليس
تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود فلا يكون الا بالزمان فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على بعض فتسلسل ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد وجوده اي الوجود لكونه اي العدم بعدية زمانيا لان المتاخر زمانا
مع المتقدم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا اي ليس سبيل التقدم والتاخر الذي فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
ليس ذاتيا واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه من اجزاء متتالية ومتقضية ورد الاستدلال الاول هو قوله
اذ لا وجود للماضي الخ بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعني ان عدم وجود الماضي والمستقبل في الحال لا
يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون ورد الاستدلال الثاني
وهو قوله التقدم الخ بان التقدم بينهما اي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما بالذات قال المص في شرح المقاصد
بالضرورة ان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض نظرا الى مجرد مفهوم التقدم والتاخر من غير احتياج الى عارض حتى
يسمى متقدما زمانيا فلا اشكال ان اشتراط كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا ينحصر اقسام التقدم في الخمسة
بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس فيناسب ان يسمى التقدم بالذات ونقول الظ تقديم العدم اي عدم ...

الزمان الذی نفتقیضه تقدم بعض اجزاء الزمان علی البعض فی طرف الماضی فان تقدم الماضی فانه لا زمان آخر فانه
اذا کان الزمان غیر قار الذات لم یبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا یلزم ان یکون للزمان زمان آخر فلا یلزم التسلسل و الاول
الثالث فبان امتناع العدم بعد الوجود لا ینافی الامکان الذاتی و لا یقتضی الوجوب الذاتی المنافی للترکیب
المقتضی غایته انه یکون دائما بتجدد الاجزاء علی الاستمرار و لا استحالة فیه قالوا ای الحکماء المثبتون لوجود الزمان بان
وجودا ممتدا یتصف بالمضی و الاستقبال و یلحقه التقدم و التاخر بالذات بحیث لا یصیر قبله بعده
و لا بعده قبل ضروری یعترف به العامة مثلا کون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلک القبلیة
وجود الاب و لا عدم الابن لتعقل وجود الاب عدم الابن مع الغفلة عن تلک القبلیة فتعین ان یکون تلک القبلیة زائدة
علی وجود الاب و عدم الابن و لیست امرا عدمیا لانها نقیض اللاقبلیة التی هو عدم محض فان اللاقبلیة صادقة علی العدم فتلک
القبلیة ثبوتی و هو المطلوب و نبه بان تقسیمه الی السنین و الشهور و الایام و الساعات و لا یصح تقسیم
المعدوم المطلق فعلم انه موجود و اما حقیقته ای حقیقة الزمان فقیل و القائل ارسطو و هو المشهور فیما بین القوم هو
مقدار حرکة الفلک الاعظم لانه ای الزمان التفاوت ترکه لان المساوات و المفاوتة من خواصه و لثبوت
امتناع القار ای الزمان من الکمیات الممتدة التی هی الوحدات کم متصل لعدم استقراره لان الاستقرار یقتضی
اجتماع اجزائه و هو ای مقدار الهیئة غیر قارة للجسم المتحرک الذی لا یتصور وجوده متحرکا بدون الزمان و هی الحرکة
و لامتناع قیامه ای ثبات الزمان لما مر من انه غیر قار مقدار الحرکة مستدیرة اذ الحرکة المستقیمة تنقطع
لما سیاتی من تناهی الابعاد و وجوب سکون بین کل حرکتین متخالفتین فی جهة صادرتین عن متحرک واحد بل الحرکة
الفلکیة و تتقدر به جمیع الحرکات التی تقدر بالسرعة و البطوء به ای بالزمان مع هذه الحرکة فی ساعة و تلک فی ساعتین
هو مقدار لاسرعها ای اسرع الحرکات ثم امکن تقدر الحرکات کلها به اذ الاکثر بحسب المقدار یقدر بالاصغر و لا بالعکس
و معناه ای المبنی بالاسرع علی اصول الفلاسفة و قیل هو مذهب الاشاعرة فی حقیقة الزمان انه متجدد
معلوم یقدر به متجدد موهوم ازالة للوهم و تحصیلا للعلم و لا یفید هذا القول الحقیقة ای حقیقة الزمان و ذلک لانه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلک المتجدد لزم ان یکون امرا موجودا لا موهوما و ان جعل عبارة عن الاقتران فلا
شک ان کل مقترنین انما یقترنان فی شیء و ان کان معین فیهما فی امر ما فذلک الشیء الذی فیه المعیة هو الوقت الذی
یجمعهما فیدور و القدر او علی انه ای الزمان جوهر لا عرض مستقل ای مجرد عن المادة لا جسم متقارن لانه لا
العدم لذاته فهو یقطع بوجوده و الله اعلم بحق جسم و لا حرکة لان ما هو مستقل بالذات لا یحتاج الی الغیر

المبحث الثالث المکان اورده عقیب الزمان لمناسبة ایاه فی تعلقهما بالحرکة و لکونه راجعا الی اقسام الکم

المتصل علی مذهب الاشراقیین هو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی هو مذهب المشائین

وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويحدبه واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين ولا امارات من نفي
مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة مثلا اذا جعلنا رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة
واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وعموم اي المكان لكل
جسم بالقياس على هذا الخلاف قوله هو السطح الباطن من الحاوي الخ لان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم فيكون سطحه
الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك عند هبوب الرياح والحجر في الماء الجاري مع تبدل السطوح المحيطة
بها ساكنا بدل خبر لقوله والامارات على الثاني وهو ان المكان البعد الذي ينفذ فيه الخ وقيل يجوز خلوه اي خلو
المكان عن شاغل يعني هل هو يجوز ان يكون فراغا لا يشغله شاغل وهو الخلاء وسواء سمي بعدا او لم يسم قيل نعم يجوزه القائلون
المتكلمون لانا اذا رفعنا صفحة ملسا اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيها ارتفاع وانخفاض عن مثلها اي مثل تلك
الصفحة التي فرضنا تحتها دفعة اي يرتفع جميع جوانبها معا بلا لزوم تفكك لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط
ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس والمسامة بحيث لا يدخله الهواء من خارج اصلا فلا يجوف وقيل
اي لا يجوز خلو المكان عن الشاغل القائلون الحكماء والا اي وان قلنا انه يجوز لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا
فرضنا حركة جسم في فرسخ من خلاء يكون ذلك ساعة وحركة اخرى مثلها في القوة المتحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في فرسخ ملاء غليظ كالماء مثلا فهذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان حركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء
الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في ساعتين ونفرض حركة ثالثة مثل الاولى في القوة المتحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة في ملاء قوامه نصف قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة تتم في ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب
تفاوت المعاوق واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة التي في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة التي في الملاء الرقيق
مع المعاوق متساويان فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء هف لان الضرورة تشهد بالتفاوت في الحركة مع المعاوق
والحركة مع عدم المعاوق فلزم ان يكون الحركة الاولى التي فرضناها في خلاء لا تقع ومن امارات الضمير راجع الى ما فهم
من السياق وهو عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء ما نشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يخلو المحجمة وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء
ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء والمعترض في لزوم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
الحركة لذاتها من حيث هي تقتضي زمانا واتفاقا بانها لكنها مقتضية لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة
يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فيكون على ذلك القدر الذي يقتضيه ذات الحركة من الزمان هو
الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة

وفي الامارات المذكورة بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من الامور لاجل امتناع الخلا بل يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب
آخر مغاير لامتناع الخلا كذا۔ لا نعرف مستظهر من الجانبين اي من جانب المثبت والنافي لا مثبت المدعى فلا يثبت به

المبحث الرابع في المقولة الثالثة وهي الكيف قدمه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ فيه المحسوسات
التي هي اظهر الموجودات عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة واقسامه بالاستقراء اربعة وقيل وجه الحصر ان الكيفيات
اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي المحسوسات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس ح اما ان تكون مختصة بذوات
الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس ح اما ان تكون مختصة بالكميات فهي الكيفيات المختصة بها
او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات القسم الاول المحسوسات بالحواس الظاهرة وهي اللمس والبصر والسمع والذوق
والشم والكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف فذكر خواصها فقال فمن اصول الملموسات اي الكيفيات الملموسة التي لا تخلو
عنها شيء من الاجسام العنصرية وتسمى باوائل المحسوسات الحرارة قال ابن سينا الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
والبرودة تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة هي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه هذا هو المختار في تفسيرها عند الامام الرازي واليبوسة هي كيفية يكون الجسم بها عسر التفرق عسير الاجتماع وقد يقال
يعني ان الحار كما يقال لما يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا كذلك يقال الحار لما تحدث حرارة ما بشرط ملاقاة
البدن كالاغذية والادوية الحارة او لا يكون بشرط ملاقاة البدن سواء كان ملاقيا او قريبا كالسموم
الحارة القاتل شمها وريحها التي تمر عليها ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد واما الحرارة الغريزية التي بها قوام
الحيوة وقبول علاقة النفس فقيل انها نارية قال الامام الرازي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها
للمركب طبخا واعتدالا ونوعا ما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل
سماوية قال ارسطو انها من جنس الحرارة التي من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل الذي حصل بعد انكسار سورة
كيفيات العناصر مناسب لجوهر السماء والبساطة الحاصلة بعد امتزاج العناصر مناسبة لبساطة السماوية فيفاض عليه مزاج
معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل انها مخالفة لهما اي مخالفة بالماهية للحرارة النارية
والحرارة السماوية لاختصاصها بما يستفاد منه الحرارة الغريزية ودفعها بالاستيلاء على الرطوبات الغريزية ومنها اي من
الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات
في الجهات ستة بحسب العرف يعني ان هذا امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا
ويمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة بعدد ما يحسب للجسم من الاجزاء او غير متناهية عند من لا يقول بالجوهر الفرد والاعتماد الطبيعي منها اي من الانواع
الستة ما يكون الى فوق اي الميل الى العلو وهو الخفة او ما يكون الميل الى تحت اي السفل وهو الثقل يعني ان الجهتان

والحقيقة ان الشارع لا يتبدل ان اسما بها العلو والسفل وان الاعتمادين الطبعيين الذين بينهما غاية التباعد بها الثقل
والخفة وهما متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد والفلاسفة اي الحكماء يسمونه اي الاعتماد الميل
بان الميل ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما فهذا تصريح بان الاعتماد علة للمدافعة لا نفسها ويجعلونه اي الميل منقسما
الى ثلثة اقسام طبعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه اي الميل ان كان من خارج وتأثير غيره فيه فقسري كالمدافعة
المحسوسة من الحجر المرمي الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور فنفساني كمدافعة
الحيوان لغيره والا اي وان لم يكن مع شعور فطبعي كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبر هذا
الترديد في التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبعيا لان الميل الطبعي ما يقتضيه القوة على وتيرة ابدا
كمثال الزق المذكور فيه على اثار مختلفة كميل النبات واصول المبصرات الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والقرب والبعد والصغر والكبر فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما قال صاحب المواقف واعلم انه
لا يمكن تعريفهما لظهورهما وما يقال في التعريف فتعريف بالاخفى ولكل منهما اي من الالوان والاضواء انواع كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وكضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان الجملة جملة من انواع اللون عارضا
عاما واسما خاصا كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض وكالسوادات المشتركة في قبض البصر وفي
اسم السواد ونحو ذلك بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للاجسام الشفافة
كما في الزبد اي زبد الماء والثلج فان كلا منهما مركب من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهواء المخالط والضوء النافذ
ولا لونه بسبب ظاهر لتخيل البياض سوى ما ذكر وكذا تخيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه
سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اي ذلك التخيل كونه اي البياض حقيقة يحصل باسباب آخر والضوء
ان كان ثبوتها الجسم من ذات المحل كما اي كالضوء القائم بالشمس والنار والكواكب غير القمر فذاتي والا اي
وان لم يكن ثبوتها للجسم من ذات المحل بل كانت مستفادة من غيره فعرضي وهو ان كان مستفادا من المضيء لذاته
ثم اوله ويسمى الضوء نورا كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس او ان كان حاصلا من مقابلة المضيء لغيره كالضوء
[illegible] على وجه الارض وقت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلا وان كان من مقابلة المضيء بالغير المضيء وهو ثالث كالظل
الحاصل المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس ثم كذا يختلف شدة وضعفا بحسب المعدات الى ان يحصل الظلمة
عدم ملكة له اي للضوء فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومعقوليتها المأخوذة من قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حايلا للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس
اي ما يرى الخارج ويصير الظلمة حايلا عن ابصار من في الغار [illegible] الفرق فتعين انها عدم الضوء اذ لو كان امرا حقيقيا

فانّها بالهواء وانما من الابصار ولم يرد احدهما الاخر وانشاء للضوء الذاتي من الفرق واشار اليه لو على الجسم حتى كأنه شيء يفيض
منه كما للشمس يسمى شعاعا وللضوء العرضي كما للارض يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان الضوء
ظهور ذاتي والنور عرض كذلك الشعاع لمعان ذاتي والبريق عرضي وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء
كالشمس والمصباح وغيرهما وتتصل بالمستضيء بناء على ان حدوثه اي الضوء وانحداره ومن مضيء عال وكل متجدد
متحرك او بناء على ان الضوء متحرك بالذات كما تشاهد في الانتقال او على انه متوسط بينهما اي بين المستضيء وبين المضيء
فهو متحرك كما تشاهد في ضوء الجدار بسبب العائق وميله فانه ينحدر من مضيء عال ويذهب بميل ميلا ونشاهد اتباعا
اي في ان يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته وينتقل بانتقاله كما في المصباح وغيره وانعكاسا اي في انعكاس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلا ويحدث في الشيء الذي يقابل المستضيء فالضوء يتوسط هذا الشيء والمضيء فيكون فيه حركة وانتقالا
والكل وهم لانا نشاهد بلا ريب ان النور اذا دخل من الكوة في البيت ثم شددناه دفعة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
فثبت انه كيفية كانت مبصرة بعد السد وعدم بعده وعدمه وهذا اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده
وقال به ابن سينا وكثير من الحكماء واحتجوا بانا لا نرى الالوان في الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لعدمها
او لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لان الهواء المظلم لو كان مانعا لكان للجالس في الغار عن رؤية ما هو خارج الغار
مانعا وليس كذلك فتعين الاول والحق ان الضوء شرط لرؤيته وهو مختار الامام الرازي حيث احتج بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وضعفه المص بان هذا دور معية واما
المسموعات فالاصوات وسببه اي سبب الصوت القريب هو تموج الهواء ولا نعني بهذا التموج حركة انتقالية من
هواء واحد بل نعني به حالة شبيهة بتموج الماء اي يكون بصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون المعلول للقرع العنيف
اي مساس شديد او القلع العنيف اي تفريق شديد فانهما يحوجان الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها
الجسم القارع والمقلوع الى جنبتيها بعنف ويتكيف ذلك الهواء ثم يتكيف هواء آخر يجاوره وهكذا الى ان ينتهي الى الهواء
الراكد في الصماخ ويدل على وجوده اي وجود الصوت خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك اي في خارج
الصماخ ادراك فاعل من على جهة اي جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعني ان الصوت
موجود في خارج الصماخ لانه لو لم يوجد في خارج الصماخ بل في داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهته اصلا لانه لا تدرك الا في ذلك المكان
التي لا جهة لها معها فوجب ان لا تدرك الصوت انه من اي جهة وصل لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
يكون الصوت موجودا قبل وصوله الى السامعة وان يكون مدركا هناك اي بعلم جهته والتمييز بالرفع عطف على ادراك
بين قريبه وبعيده اي الصوت القريب والبعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من
الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد ويدل على كون ادراكه اي ادراك الصوت بوصول الهواء المتموج وتقبّله

المتكيف بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات اذ قد يقبل الصوت مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان
المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى صماخه لما كان
كذلك وانه ينفرد بسماعه اي بسماع الصوت من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء كما نشاهد في وضع طرف انبوبة في
فم انسان والطرف الآخر في صماخ انسان ويتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه ماية انسان سمعه ذلك الانسان دون
غيره وما ذلك الا لعدم وصول الهواء المختص به واذا دفع الهواء بمصادمة جسم كجبل او جدار املس بحيث يعوق ذلك
الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الهواء الاول وعلى هيئته كالصوت الحادث في الكنبد عند النطق فذلك الصدى
واذا عرض لهذا اي الصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تمييزا حادثا في المسموع بيانه ان الصوت
قد يتباينا بالحدة والثقل بان يكون بعضها حادا وبعضها ثقيلا وقد تتباينا بالطول والقصر كذلك وان يكون بعضها طيبا
وبعضها غير طيب وذلك التمييز ليس في السمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها منضم للصوت
المسموع فهذه العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحروف وينقسم اي الحروف الى صامتة
ومصوتة مقصورة هي الحركات الثلثة وممدودة هي المد فاعلم ان الحروف المصوتة الممدودة هي التي
تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء ولكن اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها بحركات
مجانسة كالرفع والنصب والجر كمو وما وهي وما سواها الصوامت وهي ما سوى الثلثة المذكورة او احدها لكن
لم يتولدت من اشباع حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصوت المقصور اي الحرف الصحيح المتحرك يسمى
مقطعا قصيرا والصامت مع المصوت الممدود يسمى ممدودا مثل لي بالمقطع مثال الاول ولا
مثال الثاني وقد يقال الممدود للمقطع مقصور مع ساكن بعده سواء كان مصوتا او لا وهذا
[illegible] الاول مثل لم والمؤلف من الحروف سواء كان من الصامت او المصوت يسمى بالكلام واللفظ
ويشمل الكلام المهمل الموضوع والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد يخص الكلام بما يفيد دلالة على
[illegible] السكوت عليها سواء كان انشاء او خبرا وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع قال [illegible] في شرحه
[illegible] الحرف والمقطع ولذا قيل اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين و[illegible]
من مقطعين وبا زيد من مقطع وحرف وارض واحشو من لفظ وحرف الى هنا كلامه وقد نبه [illegible] والمتوهم [illegible]
ان اللفظ من قبيل الكم المنفصل فقال في التقسيم وان الكم المنفصل ينقسم الى [illegible] العدد و[illegible] اللفظ و
استدل بانه واجزاء اذا نقد جميعه بجزء منه فكلما هو كذلك فهو كم ورجحانه اي النقد بالاجزاء الذي
موجودة [illegible] الكم انما يعتبر فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الكم هو ما يكون بالذات
و [illegible] الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب الاحوال الثلثة للفاعل في الاحوال الثلثة

للتقابل لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل قال الامام ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وانتزاج اشياء من الكيفيات بها بحيث لا تتميز في الحس
وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من
المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واصول المشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص انما اعتبر من وجوه ثلاثة احدها
من جهة الموافقة والمنافرة فيقال رائحة طيبة او منتنة وثانيها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح القسم الثاني الكيفيات النفسانية وتسمى مع الرسوخ والاستحكام
في النفس ملكة وبدونه اي يسمى بدون الرسوخ والاستحكام حالا والاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
ان يكون الكيفية النفسانية في ابتداء حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فمنها اي من الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الحيوة وهي المبدء لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع فالحكيم يشترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى ووجود البنية وهي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
منبعث من التجويف الايسر من البدن فيسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشرايين وهم يشترطون وجود
الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سريان الروح لسدة بطا منع ونحن لا نشترط شيئا من ذلك لامكان ان يخلقها الله تعالى
الحيوة في البسائط حتى في الجزء الذي لا يتجزي وان كانت الحيوة قد ينتفي بفقدها اي هذه الاشياء والموت فقد الحيوة
عدم الحيوة عما يتصف بها بالفعل يعني ان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة وقيل كيفية وجودية تضادها يخلقها الله تعالى في الحي فيكون بينهما تقابل التضاد وقد يطلق الموت على عدم
اي الحيوة مطلقا كما في الجماد ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل قال
صاحب الصحائف لا بد للادراك من قوة بها يصل الى معنى المدرك ثم تحقق امور ثلثة تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس الحقيقي ادراك الحس البصير في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة
المدرك اذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا تاثرت عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فيدرك المحسوس فيلتفت النفس اليه
فيدرك ويميزه فادراك الحاسة هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو العلم انتهى كلامه ثم الشيء المدرك
لا يخ اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان عين المدرك او داخلا فيه فصورته قائمة عند العقل حقيقته الموجودة

في الخارج كالنفس بصفاتها او يكون خارجا عنه وهو لا يخلو من ان يكون ماديا وهو الذي يكون صورته وحضوره عند
العقل بصورته المنتزعة والاشارة بقوله كما في الماديات او غير مادي وهو الكيفية الحاصلة ابتداء لكونها صورة لما هو مجرد
في نفسه كما في المجردات ومالا تحقق ولا حقيقة له اصلا كما في المعدومات ثم الضمير يرجع الى الكيفية المدركة مع انها مغايرة للهيئة
التي بها الاتصاف يعني انه لو قلنا ان الهيئة تحصل في الذهن لزم ان يكون متصفا بها كما اذا قيل مثلا ان هيئة السواد
تحصل في الذهن لزم ان يكون الذهن اسود وليس حصولها اي تلك الكيفية جزئية للقوى او للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم
اتصاف المدارك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به اي البخيل بل يكون كريما كما كان ولا يتوقف حصولها
للنفس على تصورها فان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصوره بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
جعل الادراك اضافة محضا اعلم ان العقل البسيط الذي للواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور المفصلة في النفس وصفة ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث بين ان العلم
داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وبين ايضا ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب في حقيقة العلم فاشكل على قائليه العلم بالمعدومات
سيما الممتنعات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للادراك الا ما ذكر ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك
معنى واحد في الكل سواء كان موجودا او معدوما ممتنعا او غيره ويكون معناها اي معنى الصورة للمعدوم ان العلم
وجودا غير متأصل وهي اي تلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اي غير ملاحظ القيام
بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان في الموجود العلم هو ما يكون في الذهن والمعلوم هو ما يكون في الخارج
وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة محسوسة من نحو الاين
والوضع والثاني تخييل وهو ادراك الشيء الموجود على الهيئات المحسوسة المخصوصة سواء كان حاضرا او غائبا والثالث توهم
وهو ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والرابع تعقل وهو ادراك
للشيء من حيث هو هو لا غير من حيث الحقيقة فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال لمطلق الادراك
فيعم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للاخير فقط
وهو التعقل فيفسر العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم للتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى التصديق
الخالي عن الجزم ظنا اذا هو الظن الصادق وهو المراد هنا فالظن التصديق الثابت المطابق للظنون ويسمى التصديق
الجازم الثابت الخالي عن المطابقة جهلا مركبا فعلى هذا يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثابت الغير المطابق
للظنون قسما من الجهل المركب ويسمى التصديق الجازم المطابق الخالي عن الثبات اعتقادا واما الشك فهو ما يكون متساوي

النظرين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخر فهو ضد مقابل للعلم والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بان لم يتنبه بتنبيه فنسيان والا اي وان لم ينته الى زوال الصورة بل يذكر بالتنبيه فسهو والجهل
يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون هذا الجهل عدم ملكة للعلم
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وثانيهما الجهل المركب تفسيره ما مر وانما سمي مركبا لان هذا الجاهل يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو مضادة اي العلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وقيل القائل المعتزلة هذا الجهل مماثل للعلم
اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض المطابقة وعدمه فانهما حقيقتان مشتركتان في كون كل منهما اعتقادا جازما ثابتا
والامتياز ليس الا بالعارض المذكور ورد بانه خارج عن الحقيقة ولا نعني بالتماثل الا هذا والعلم قسمان القديم وهو علم الله تعالى
والحادث وهو علم المخلوق وهذا على ثلثة انحاء لانه قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد لحصول العلم
بالضروريات يكون بالحواس فيستدل بالاحساس بالجزئي على الحكم الكلي والنظريات يكون بالضروريات وقد يكون بالفعل
وهذا يكون علما اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل للمركب او يكون بالفعل تفصيلا وهو العلم
التفصيلي بان يلاحظ التفاصيل للاجزاء المركبة متميزا بعضها عن بعض يلاحظ كل منهما على الانفراد وجاز انقلاب
العلم النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري في عكسه اي
الجواز انقلاب الضروري نظريا خلاف وهذا الكلام يدل على انه لا خلاف في ما سبق مع ان الامام قال بعدم الجواز
فيه ايضا فذهب طائفة من جمهور المتكلمين الى ان انقلاب الضروري بالنظري لا يجوز لانه لو جاز لجاز في جميع الضروريات
ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لا يمتنع حصول شيء من العلوم لاستلزام بالدور او التسلسل وقال بعضهم انه
يجوز لان العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة فقد جاز في بعض العلوم ان يكون نظرية فكذا في الكل و
قال الامام والقاضي انه لا يجوز في الضروريات التي هي شرط لكمال العقل لاستلزام الدور لان النظريات متوقفة
على النظر وهو على كمال العقل وهو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزم الدور كما اي كالخلاف الكائن في لزوم
تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالحادث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي
لا نهاية لها مع انه واحد اما تعدد العلم المتعلق باكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
انه لا يلزم التعدد بل يجوز ان يتعلق العلم الواحد باكثر ورد الآمدي بانه قياس من غير جامع والثاني لكثير من
المعتزلة ان التعدد لازم لان العلم الواحد الحادث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
النهاية فيلزم ان يكون الواحد منا عالما بجميع المعلومات وهو محال كذا قيل والثالث لبعض اصحابنا كالقاضي ابي بكر
الباقلاني انه قال ان تعدد العلم لازم بتعدد المعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يقتضي الى اجتماع النظرين

وهو محال بدون الضرورية الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين انه لازم في المعلومات المتفكرة ومحله اي محل
العلم القلب بدليل السمع علم ان الشرع دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ولا يختص العلم بمحل من
عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد الا ان الكلام في القلب فقال المحققون ان ليس المراد بالقلب تلك
المضغة المخصوصة الموجودة في جميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة والجزئيات
المشاعر الظاهرة والباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادراكها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات ولما اختلف مناط التكليف الشرعي هو العقل ولفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به هنا
العلم والاقرب انه القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة وهذا معنى قال بعض اهل الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها واضحا عند العقل غير مكتسبة
ويعسر تعريفها بما تكشف حقيقتها ولهذا يعبر عنها بما يفيد تقريحه ويغاير الارادة في الوجود الشهوة وهي توقان النفس الى الامور
المستلذة كما ان مقابلها الكراهة تغاير النفرة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كثيرة تعلق الشهوة بالقوة الطبيعية
الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه اي اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وبين العلم بما هو
عند العالم كمال وخير والتقييد اي تفسير الارادة بصفة اي كيفية تحصل للفاعل بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك لا يكشف حقيقته ولا يوضح معناه وزعم الشيخ الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت ارادة الشيء غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما
مخالف لها فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع
البياض الضد وضد كراهة الضد ارادة الضد فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهو ممنوع ومنها اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة مؤثرة وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان تعلق
تأثير القدرة عليه وخرج ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعية للبسائط العنصرية او صفة تكون مبدأ لافعال
مختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وزاد صاحب المواقف لفظ القريب فقال صفة تقريبا احترز به عن البعيد الذي
يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لها لكن باستخدام الطبايع والكيفيات واعترض عليه السيد المحقق
بانه لو كانت المؤثر فيها الطبايع دون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المبدأ فان كانت المؤثر فيها النفوس
وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان القريب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القريب مستدرك

فلو ورد هذا الاعتراض ترك المصنف قيد القريب في القوة فيقال لفظ القوة الصفة التي بها يتمكن من اوله الافعال الشاقة ويقابلها
الضعف اعم اذ تعريفها المصطلح هي المبدأ للتغيير في آخر من حيث هو آخر واشار بلفظ آخر الى انه يجب التغاير بين
المؤثر والمتأثر ويفيد الى ان التغاير يكفي بحسب الاعتبار ثم القوة اما تكون مع القصد والاختيار او بدونها
اي بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الآثار او لا يكون مختلفة الآثار فالحاصل من ضرب
كل من القصد وعدمه في اختلاف الآثار وعدمه اربعة فالاولى وهي ما يكون مع القصد ومختلفة الآثار القوة الحيوانية
والثانية هي ما تكون من القصد ومتفقة الآثار القوة الفلكية والثالثة وهي لا تكون ما لا تكون مع القصد
الشعور وتكون مختلفة الآثار القوة النباتية والرابعة وهي ما لا تكون مع القصد والشعور وآثارها تكون
متفقة القوة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل ويسمى بالاستطاعة هذا مذهب الشيخ واصحابه ووافقهم
على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق لا قبله لامتناع بقاء العرض
زمانين والقدرة عرض لو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة ووجود
المعلول بدون العلة وهو محال ورد بانها تستمر بتجدد الامثال فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كالعلم وغيره كالميل والتميز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا فما الاستبعاد في جواز سبقها على
متعلقها كما قالوا اي المعتزلة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم يتعلق الا حال الفعل ووجوده لزم
ايجاد الموجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وجوابه بالحل قد سبق بيانها
في بحث الوجود والمنفي المحال هو ان ايجاد الموجود بعينه يعني ان المستحيل ايجاد المؤثر بوجود حاصل بغير هذا الايجاد خلا
وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القابل يكون قبل الفعل لا يشترط
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف والمقدورية في الجملة كايمان
الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا فعلى الاول اي على ان يكون القدرة
مع الفعل الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين
او مثلين او مختلفين فان ما نجده في انفسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر والحق ان القوة
التي هي مبدأ الافعال تأثيرا عند القابل به او سببا عاديا عند تأثيرها يوجد مع الفعل وقبله وبعده مع
جميع شرائط التأثير لا يكون الا معه قال المصنف في شرح المقاصد اورد الامام الرازي كل ما حاصله انه ان اريد
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده
وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا ضير في كونها مع الفعل لزمان لا قبله

امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة ان الشرائط المخصوصة لهذا غير الشرائط المخصوصة لذلك وهي
كلامه في العجز فقيل عرض ضد القدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلا يتعلق الا بالموجود واستدل على
موجوديته بان كل فاعل يجد التفرقة بين كون الشخص زمناً وبين كونه ممنوعاً من القيام مع سلامة الاعضاء وما هي الا ان الزمن
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يخفى ضعفه وقال ابو القاسم والاصم انه عدم ملكة القطع بان
المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن المعارضة الذي هو السكوت وترك المعارضة وجعل مشتركاً
بين المعنيين اي بين عدم القدرة عما من شانه القدرة فيكون عدمياً متقابلاً بالعدم والملكة وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلافاً للغة والعرف والقدرة تعتبر بالخلق لتمكن افعاله حسنة
بخلاف القدرة فان نسبتها الى الضدين واحد والخلق نسبة الى احدهما اولى ولذا لا يصدر عنه الافعال بسهولة ودلالة
سوية كمن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة ويخرج بهذا التقييد التكليف فانها مع عدم رويته لا
الا ارادة الكريم متكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء والخلق
فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال سهلة كالقدرة واما كانت القدرة يصدر عنها الافعال
بالسهولة ولا باستعمال روية كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية كما يتضاد الخلق بحسب مادة متعلقها كما قال في
التجريد ان القوة تقابل الخلق لا تضاد لحكامها والقدرة هل يضادها النوم فيه تردد فذهب المعتزلة وبعض منا
الى ان افعال النائم مقدورة له فالنوم لا يضاد القدرة وذهب استاذ ابو اسحق وذهب القاضي الى انه قاطع بانها
الموات الخلق ملكة يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقاً واذا كانت
ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الافعال عن النفس لم يسم ايضاً خلقاً واذا كانت مبدأ لها ولكن يصدر الافعال بعسر وتامل لم تسم
ايضاً واذا اجتمعت هذه القيود معاً كانت خلقاً وتنقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرها والفضيلة الخلقية هي الوسط والرذيلة
هي الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط والرذائل الخلقية اصولها هي اطراف تلك الاوساط وسيجيء تفصيلها
في قوى النفس ان شاء الله تعالى ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم قال بعضهم بديهي كسائر الوجدانيات
والتعبير عن التعيين المسمى وقد يعبرهم من تفسيرهما بالادراك الملائم والادراك المنافي حيث هو كذلك اي اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف انهما نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد بالاصابة الوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة نيل الوصول الى ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم نيل الوصول الى ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك بعضهم ومحمد بن زكريا الطبيب الرازي على ان كل
منهما خروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية وصرح بتعريفهما كذا قال الامام وكل من اللذة و
الالم اما حسي كتكيف العضو بحلاوة والحرارة وهو ظاهر او عقلي فان هو ادراك العاقل الكمال او بان تسم منه

ابتهاجاً من الواجب لغاية الاستطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك انه هذا الكمال مع الحصول فاذا
الكمال فاذن به تستلذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد وهو
اي الحسي اقوى واظهر والحسي من الالم سبباً للمس يسمى وجعاً اتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف سبباً للوجع في الجملة لا سبباً له سواهما ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة
او حالة وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متأخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولاً حالاً ثم تصير ملكة لان
الملكة اشرف من الحالة لانها انما هي الصحة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة مضادة الصحة لم يكتف بذكر احدهما تنبيهاً على انهما قد تكونان راسخة وقد لا تكونان فما كانت راسخة سميت ملكة
وما ليس كذلك سميت حالة وربما يطلقان عليها بحسب الاعتبار وعدم ملكة لها اي للصحة فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل عدم وملكة وان جعل عبارة لنفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وقد
يتسامح بجعلهما من المحسوسات لان الصحة في الافعال محسوس وفي البدن غير محسوس فجعلها في الكل من المحسوسات
تسامح وكذا المرض فان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال هذا في الصحة وآفة الجميع هذا في المرض كانت
بينهما واسطة وهو ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض كما للناقهين
والاطفال والمشايخ والا اي وان لم يعتبر فيهما سلامة الجميع وآفة الجميع بل يكون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد والى الوقت الواحد بحيث يكون سليماً او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
المختصة بالكميات وحدها وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط
والتقعير والتحديب للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غيرها كالخلقة اعني مجموع
الشكل وهو عارض للكم واللون الذي به يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية اي ان الزاوية كالخلقة
في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى من غير ان يتحدا اعني فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والخطين والسطح
كما يتوهم وما قيل انها اي الزاوية سطح احاطه به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح لان هذا صادق
على الموضع الذي لا يكون فيه تماس ايضاً من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعد
شيئاً بها على ان ينفعل اي تهيؤاً اثراً بسهولة او سرعة وهو وصف طبيعي كالمراضية والقبول للانفعال و
ضعفه او استعداد الانفعال كالمصاحبة والدفع . اللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً المبحث الخامس
من مباحث الباب الثاني في الاعراض الاين وهو من مقولات النسبية التي اثبت الحكماء وجودها وانكرها المتكلمون
الا الاين وهو الكون في الحيز اي حصول الشيء في المكان ومفهومه لا يتم الا بالنسبة للجسم الى المكان الذي هو فيه فان النسبة

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر في الحيز باعتبار جوهر آخر فان امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما اختار لفظ الامكان على الوقوع لجواز ان يكون بينهما مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين
فافتراق او لا يمكن تخلل بينهما ثالث فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصول له في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان فالحصول في آن الحدوث خارج منهما فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز
آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القائل ابو هاشم واتباعه بل الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني
في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك وهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث
والسبق بكون آخر والحق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون في الكل واحد
وانما التمايز بالحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا بفصول منوعة حتى ان الواحد
بالشخص ربما يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز آخر وفي ذلك الحيز باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة مضادة امتناع اجتماعها عند تميزها ولو من جهة التأمل في الوجود والحركة قد يراد بها ما هو
المحقق منها وهو الحصول اي حصول الجوهر في حيز بعد الحصول في حيز آخر هذا التعريف لاحد انواع الحركة وهي الحركة
المكانية لا لمطلق الحركة وقد يراد بالحركة ما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار اي لوجود
للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمها مع متأخرها دون الاستقرار والسكون الذي يشترط فيه اللبث كما قال ابو هاشم
والقاضي واتباعه فحركة سكون باعتبار ما هو المحقق وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم يكون
بعد حصول الجوهر في حيز آخر وان اشترط اللبث كما هو المختار والمشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو اي السكون
الحصول الثاني ومجموع الحصولين المذكورين فيه تردد اي فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة واختلفوا في الجوهر المتوسطة الباطن فقيل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
قيل ساكن لانه حيزه والجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فالحق ان الباطن من اجزاء
المتحرك متحرك لان الحيز هو البعد المفروض الذي يشغله الجسم وقد خرج كل الباطن منه وان للمواقف عنده
مبوب الحجم اوجب بان الماء عليه ساكن مع تبدل المحاذيات والمماسات ومبنى التردد في ذلك اي في
كون الاول متحركا والثاني ساكنا على التردد في حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
منه كان الجوهر المتوسط متحركا وان فسر بما احاط تنقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور ولم يكن المستقر مفارقا للمكان اصلا
فلا يكون متحركا لان الحركة هو ان تتجاوز هذا الحيز وقول القدماء الحركة من القوة الى الفعل على التدريج وتسيرا

او لا دفعة مبني على بداهة تصور هذه المعاني من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة قال المعظم
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان المعرف بالحركة فتعريفها بالحركة تعريف دوري والجواب انا لا نسلم ان معرفة التدريج
موقوفة على معرفة الزمان بل هي بديهي يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشيء قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على
الزمان كذا في الصحائف وشرحه والموجود منها اي من الحركة كون الجسم المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث لا يكون قبله وبعده فيه لانه لو كان قبله وبعده فيه لكان ساكنا على استمرار اي ما دام الجسم متحركا واما كليته المتصلة
المعقولة اي معنى الحركة الكلي المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى فوهمية لا وجود لها في الخارج لان المتحرك ما دام لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة تماما واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الذهن كما في الزمان الاول وجوده ضروري ولا بد
اي للمتحرك من جهة ستة لا تعتبر (ا) فما منه الحركة وهو المبدأ و(ب) ما اليه الحركة وهو المنتهى و(ج) ما فيه الحركة
وهو مقولة الجنس العالي الذي ينتقل الحركة من نوع منه الى نوع آخر و(د) ما به الحركة وهو سببها الفاعلي الذي هو المتحرك و
(و) الزمان وهو يتعلق بالزمان غيره تعلق الحركة التي منها الزمان لانها هنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به
ففي الاين يعني ان الحركة تقع في المقولات الاربعة منها الاين فيه ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه تسمى بالنقلة
عند المتكلمين و الحركة في الوضع كحركة الفلك والدليل عليه ان الفلك الذي لا مكان له كالفلك الاعظم واسكانه
كسائر الافلاك … فليس حركته في الكيف والكم وهو ظاهر ولا في الاين لانها فيه عبارة عن الانتقال من مكان
الى آخر … كذلك لانه لا يخرج بحركته عن المكان لكن اذا تحرك تتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما في الاعظم واما محوية وحاوية كما في سائر الافلاك وتلك النسبة وهي الوضع فيكون حركته في الوضع
والحركة في الكم على الاربعة انحاء واشار اليه المص رحمه الله عليه بقوله كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وذلك
لان الحركة فيه اما من الانتقاص الى الازدياد او بالعكس والاول اما بسبب انضمام جزء ام لا والثاني اما بسبب زيادة
جزء ام لا فالاول حركة الجسم من الانتقاص الى الازدياد من غير ان ينضم اليه جزء آخر يسمى بالتخلخل والثاني حركة الجسم الى
الانتقاص من غير ان ينقص منه جزء يسمى بالتكاثف والثالث حركة الجسم الى الازدياد بسبب اتصال جسم آخر به بحيث
يتداخل في جميع اقطاره على نسبة طبيعية يسمى بالنمو وهو يخالف السمن والورم لان الزيادة فيهما ليست على نسبة طبيعية والرابع
حركة الجسم الى الانتقاص بسبب انتقاص جزء يسمى بالذبول وهو يخالف الهزال لان المتزائد في النمو قد يهزل والحركة
في الكيف تسمى بالاستحالة كتسود العنب وتسخن الماء مع انحفاظ صورته بعدم الكمون فيه والبروز عليه انكره قوم من الاوائل
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة بالعكس ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بسائط للجسم من الاجسام بل كلها مختلطة
من الطبائع ويسمى باسم الغالب فيه فاذا التقى الجسم شيء من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب عليه وتغيب ما هو الغالب
ويختلط معه فيحس بالمجموع احساسا آخر وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان الماء يسخن تسخنا حقيقيا فيصل الينا

فحينئذ يجوز استناد الحادث اليه بشارة المص بقوله مع الجزم الخ وبهذا ورد اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها
الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع
لا ان المقولة موضوع حقيقي للحركة والحركة قد يكون بالذات كحركة السفينة وقد تكون بالعرض كحركة راكبها والاولى
وهو الحركة بالذات فالمحرك فيها ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا اي ان لم يكن خارجا عنه فمع القصد
الشعور ارادية وبدونها طبيعية فيدخل فيها اي في الحركة الطبيعية الحركة النمو والنبض قال الم قد كثر اختلاف
الناس في ان حركة النبض طبيعية او ارادية ابتنية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات وكذا
حركة النفس طبيعية من حيث الاحتياج المطلق اليها اي التنفس واما من حيث امكان تغييرها جزئيا بقاعون فا
فارادية وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في
البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد يقبل حركات الى جهة وغايات مختلفة ثم اعلم ان الحركة تتعلق
بامور ستة كما مر ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها
بالثلثة الباقية وهي المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها اذ لا تعلق بماهية الحركة بل نعم اختلاف المحرك لا يضاعف تعينها
ايضا وهي على ذلك فحال وحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه اي اذا اتحد المبدأ والمنتهى والمقولة التي فيها
الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لما عرفت ووحدتها الشخصية بوحدة ما سوى المحرك
لانه يجوز ان يحصل من المحرك حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه وحده اعني المقولة حتى ان الحركة
في الكم وفي الكيف وفي الاين وفي الوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف انواع تحت جنس هو الحركة في الكم
وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي الخ وحركات المقولة الواحدة انما هي في الجنس العالي ثم غيبا بحسب تغيبات المقولة
مثل الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس
وتضادها بتضاد ما منه وما اليه يعني المبدأ والمنتهى قد علمت انه لا تضاد بين الداخلة تحت جنس آخر من المقولة بالجنس فقد
يجتمع في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويتخلخل في زمان واحد فما التضاد بين المتحد نسبتها فتقع في الكيف كالتسود
والتبيض فانهما مع اتفاقهما في اللونية وتشاركهما في الموضوع منفردان فانهما متضادان ويجوز ان يجتمعا اي اتحادهما في
الكم فكالذبول والنمو واما في الاين فكالصعود والهبوط واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة كذا في شرح المواقف
وانقسامها اي الحركة بانقسام الزمان فان كل حركة انما تقع في زمان لا نعارض ان الزمان متصل وكل زمان منقسم
فكل حركة منقسمة ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف الساعة نصف الحركة الواقعة في ساعة بل الانقسام فيها انقسام فيما
يعرضها بحسب المسافة او بانقسام ما فيه وهو المقولة فان الحركة تنقسم وتتعدد بتعدد الاجناس فان الجنس العالي مثلا يقسم الى
اربعة اجناس هو اقل انواع الحركة يعني ينقسم بتقسيمها او بانقسام ما له وهذا المادة المتحركة فان حركة جزئي حال في الجسم الذي يتحرك

وكل جسم منقسم فتقسيم الحركة الحالة فيه ان الحال في المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة
فاذا فرضنا تقطع مسافة في منازل فقد تقطع تلك المسافة في زمان اقل او تقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة
الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بتفاوت الكيفية فان تقطع تلك المسافة في زمان اقل يسمى باعتبار الشدة سرعة وما تقطع
في ذلك الزمان مسافة اقل يسمى باعتبار الضعف بطوا فليست هو الى البطؤ تخلل السكنات للزوم امتناع الحركة
مع خلوص المقتضى للحركة عن الموانع اي علة الحركة البطيئة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة ويرتفع
في شار ذلك سكون لزم تخلف المعلول مع تمام العلة وهو محال وللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى يعني
طوق العظيم البعيد من مركز الرحى الطوق الصغير القريب من مركزها وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك دايرتي الطوقين حتى تتم
دورتيهما في زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة العظيمة اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركة الصغيرة بطيئة فلو كان البطؤ
لتخلل السكنات للزم ان يكون الصغيرة ساكنا حال تحرك العظيمة فلزم الانفكاك وهو باطل وللزوم زيادة سكنات
الطاير على حركاته زيادة لا يحصى اي يزيد السكنات زيادة لا يحصى عدده وذلك انا اذا فرضنا ان الطاير يطير من
طلوع الشمس الى غروبها حين فرسخا كان حركة هذه الطاس حركة المحدد نسبته كثيرة لانها قطعت في المدة المذكورة
تمام الدورة ثلثمائة وستين درجة وهي زائدة على مسافة طيران الطير بما لا يحصيها الوهم فلو كان البطؤ بتخلل السكنات
لنسبة السكنات المتخللة بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير [illegible] حركات
الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف الف مرة فيكون السكنات المتخللة بين حركات الطير ازيد من حركاته بالف الف
مرة فيلزم ان لا يظهر الحركات القليلة بين السكنات الكثيرة ولا يخفى بطلانه واجيب بان الحركة [illegible] في هذه الاشياء
المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة لحصن خلق الله تعالى عنده [illegible] ان يحرك الجسم في حيز ويسكنه في آخر [illegible] فتساويها
في وجود المقتضى وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها بايجاد الجبر وان الانفكاك
الذي في حركة الرحى الزمتموه [illegible] الموجب للحس انه التوكل جايز وان الحركات القليلة [illegible] وجود
مفقودة متميزة السكنات فيلزم ان يرى متحركا لفقدة وانما كانت السكنات اضعاف [illegible] قالوا ان
ارسطو وافلاطون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون [illegible] زمان يسكن
فيه المتحرك [illegible] الحركة الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر وذلك لان [illegible] الوصول الى النهاية
في آن لان آن الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تالي الآنين فيكون الآنين [illegible] والزمان
الذي هو مقدار الحركة [illegible] الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجزء الذي
لا يتجزى [illegible] بينهما زمان لا حركة فيه فتعين السكون واجيب بانه لا آن بالفعل [illegible] الانقطاع يعني ان
الآن عندكم طرفا للزمان بمنزلة النقطة للخط ولا يتحقق في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض [illegible]

للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول الى الرجوع وعورض الدليل بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان
بلا سبب ومبتنى وجود الشيء بلا سبب يكون باقيا كذلك وبيان عدم السبب ان سكون الطبعي قد ازاله القاسر والمقتضي بتقدير
عدم القاسر الى السكون لانه تنازع فيه وبانه لو لزم السكون لكان لا في زمان معين لان كل زمان تفرض
فان ما قبله كانت في رفع الضرورة وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط لملاقات خردلة صاعدة وذلك اذا
فرض انه سطح الخردلة وسطح الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب
وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة واذا وجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واجيب عن الاول بان السبب عدم علة الحركة حين معادلة الحركتين وهو قاسر
الى السكون الا ان يغلب الطبيعة فينزل هابطا وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم
وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد
ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد وكما في حركة اسيد فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل خاتمة للمبحث الخامس قد يكون للجسم حركتان الى
جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وقد يكون حركتان
الى جهتين مختلفين فاذا تحرك الجسم الى الجهتين متقابلتين فيبعد عن المبدأ بقدر الفضل كالمتحرك
في السفينة الى خلاف جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار فضل حركة السفينة والا اي وان لم يكن لاحد
المتحرك فضل على الآخر فليكن والسكون يقع في المقولات الاربع اما في الاين فهو بقاء النسبة الحاصلة
للجسم الى اشيار ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره وهو الثلثة الباقية الكم والكيف
والوضع فالسكون فيها بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير فيضاد الحركة لانهما معنيان وجوديان بينهما
غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا هذا كما مر وقيل القائل ابن سينا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فيكون التقابل بينهما تقابل عدم وملكة ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكون
معلقا في الهواء وارادياكوقوف الطير في الهواء ويتضاد اي السكون بتضاد ما فيه كالسكون في المكان
الاعلى والاسفل اذ لا غير يتضاد الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق له بالمبدأ والمنتهى المبحث السادس
من مباحث الاعراض الاضافة هي النسبة المنعكسة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منه اي من المضاف ومن المعروض اي
معروض المضاف يسمى مضافا مشهوريا والشيئان اللذان بين المضافين قد يتوافقان في الجانبين
كالاخوة لزيد وعمرو وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف والربع

وقد لا يكون كالزائد والناقص والانعكاس وهو تكرر النسبة اي معقولية يكون بالقياس الى الغير وهو التعبير عن
المضافين قد يستغني عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة
كالعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح
او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها اي الاضافة قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق
فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول
الادراك ويعرض للمعشوق بسبب حصول الجمال او احدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف المعلومية
او لا يكون بصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية حاصلة في شيء من
من المضافين ويعرض اي الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير
والكبير والمنفصل كالكثير والقليل وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا
ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق اي اذا كانت الاضافة في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك
واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والوجود والعدم
ذهنا وخارجا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه قوة
وفعلا اي كلما وجد احدهما بالقوة او بالفعل كان الآخر ايضا كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها امر اعتباري
لا وجود له في الخارج والا اي ان لم يكن امرا اعتباريا بل يكون موجودا خارجيا لتسلسل لان الحلول في محل اضافة
لها حلول ويكون هذا الحلول في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في
الامور الموجودة ونزع لاتناهي اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا ضعف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وخمس العشرة الى غير ذلك من النسب وقد يجاب بان سلب الكل لا ينافي
السلب الكلي يعني ان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون هذا مستحيلا الا
بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو
سلب كل فرد كذا قرره المص في شرح المقاصد والتمسك في وجودها اي الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية
الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان الاشياء قد تختلف عن حقيقتها منشا لتنا
فلا يكون حجة ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات وبناه على ما ذكروا
من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام كلها المذكورة
قوله والمتى هي النسبة الى الزمان والآن الذي هو طرف الزمان اشارة الى تقسيم الاضافة يعني ان هذه نسبة الى الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها اي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض
او كون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنها اي عن اجزاء الجسم والتي الى الملك هي نسبة الجسم الى ما
حاضر له كالتقمص والتعمم ينتقل بانتقاله كالتختم وهو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وقد يكون غيره كنسبة الانسان
الى قميصه والتي الى ان يفعل هي تأثير شيء في شيء آخر ما دام سالكا اي على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن
ما دام يسخن والتي الى ان ينفعل هي تأثره عنه كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن قال ابن سينا انما اوثر لفظا
ان يفعل وان ينفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها
الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك كما تحقق غير مستقر من حيث هو كذلك فلفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك ولما ذلك
الحال الحاصل المستكمل بعد الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر فيكون كيفا او وضعيا او غيره
كالكم ونحوه والله اعلم بحقيقة الاحوال ولما فرغ المصنف من مباحث الاعراض شرع في مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب
ما سبق فاحفظه **الباب الثالث في الجواهر** الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا في موضوع وعند المتكلمين هو المتحيز
بالذات وهو ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا اي الحكماء ان كان له الابعاد الثلثة فجسم فان
قيل هذا التعريف للجسم الطبعي والقيد المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان القيد هو قوله له
الابعاد والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان قوله له الابعاد الثلثة يشعر ان يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل بقوته له والا
والملكين الابعاد والمقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هو به بالفعل فصورة او ان يكون له هويته بالقوة
فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفس او لا يكون متصرفا فيه فعقل فصل
الاظهر في ان لفظ الجسم في لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكنه لخفاء حقيقته
وكثرة لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه فقال الجسم عندنا اي المحققين من المتكلمين هو
الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فردين فصاعدا وعند
المعتزلة ما له طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت فيحصل له البعد الواحد فقط او قسمتين
فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من ادنى ما يتركب منه الجسم او يكون عددها اي الاجزاء
اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية اجزاء عند الجبائي وتبعهم وذلك بان وضع جزءان
يحصل الطول وبوضع جزءان الجزئين على جنبيه فيحصل العرض وبوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى يحصل العمق
او ستة قال العلاف تحصيل الجسم من ستة الا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول والعرض
والعمق او اربعة وهو الحق لانه يمكن تحصيل الجسم منها وذلك بان جزء فيحصل الطول ويحيث احدهما جزء ثالث
فيحصل العرض ويوضع جزء آخر فيحصل العمق وعند الفلاسفة الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة

اعلم ان التعريف بالقابل للابعاد الثلثة هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وعين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجواهر
احترازا عن الجسم التعليمي فانه يصح ان يقال انه قابل للابعاد الثلثة ولا يخفى عليك حصول الاحتراز عنه من معنى القابل فان المتفطن
يفهم ان الابعاد خارجة عنه وفي الجسم التعليمي مقومة له كما مر وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالجوهر الذي
يمكن الى آخره فسر الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء
منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولهم تردد في ان هذا التعريف المذكور حد او رسم وقيل انه رسم بالخاصة المركبة
بالجنس اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب ان يكون
بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان
الجوهر لا يصح للجنس ولا قابلية الابعاد فصلا له ثم اعلم ان الجسم البسيط الخ من ان يقبل القسمة او لا فعلى الاول لكان الانقسامات
التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اولا وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية الاول مذهب جمهور المتكلمين وهو ان انقسامات
الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجمهور وهو على انه مركب من مادة لها الانقسام
وصورة عليها يتبدل الامتدادات العرضية والثاني من القسم الاول مذهب النظام والمكسافراطيس مع الثالث مذهب جمهور
الفلاسفة كما اشار المص وجمهورهم الخ والرابع مذهب محمد الشهرستاني زعم القسم الثاني وهو انه لا يقبل القسمة مذهب الفلاسفة
كما قال المص وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس ليست فيه تعدد اجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعاد
فرع معرفة النفس المجردة ومعرفة النفس فرع بمعرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا الى اثباته لنا معاشرة المتكلمين القائلين
ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل
لكان الوحدة ايضا منقسمة بطلان الثاني ظاهر اذ وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهومه
عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحده بلا شبهة حالة في ذلك الشيء هذا خلف فالشرطية مثلا لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما لا يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال
في احد الجزئين غير الحال في الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا لغيره والتالي
باطل اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهويته هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين
فان من المحال ان الشيء الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون
البعوضة بايرتها للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وهذا بديهي البطلان كذا قيل وهذا ان البرهانان
يدلان على ان انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لولا الجزء لما تزايد الحجم ويكون حجم اثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء وانه لو لم يثبت انقسام الجسم الى الجزء
لما تناهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد ولكونه مؤلفا مما لا يتناهى

من الامتداد وانه لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا اذ هو عبارة عن آنات متتالية متعاقبة اذ لا يوجد منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة والمسافة بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي من الزمان ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا اما الموجود هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف ولان منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة فينبغي ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب وايضا النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة فيها اي بالنقطة مماسة الكرة للسطح المستوي تماس الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبها قيام الخط على خط فوجد ومحلها اي النقطة غير منقسم لان الانقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة انها ذات وضع واحد وهذه الامور المذكورة تدل على وجود الجزء الذي لا يتجزى ثم الاجزاء متناهية والا لم يقع محصورة بين طرفين حاصرين كلما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة ولم يصل المتحرك الى الغاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى لا نهاية وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم يصل السريع والبطيء لانه اذا قطع جزء فالبطيء ان قطع جزء كان اقل منه ضرورة ولا تخلل السكنات لشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر الشرطية لئلا يصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء ونذكر منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانية بالحق وللثاني في الجوهر الفرد وجوه (ا) الاول انه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني اليمين غير ما منه الى جهة اخرى اعني اليسار (ب) تلاقي الجزء بين ما يلاقي الاسر اي بان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فلا يحصل جسم اولا بالاسر بل بشيء دون شيء فيكون طرفان فانقسم (ج) الثالث اذا تراصت ثلثة اي تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي والتماس فيكون ذو جنبة الذي يلاقي احدهما غير وجه الذي يلاقي الآخر فانقسم والا اي وان لم يمنع عن التلاقي فلا تحجم فلا يحصل من اجتماعها جسم (د) الرابع اذا وضع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين الآخرين انقسمت الثلاثة لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بما يخص اي يكون شيئا منه مماسا للشيء من هذا وشيء آخر مماسا للشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان الاعلى الملتقى هذا خلف فالجوانب للثلثة فانقسمت (ه) الخامس يلزم التفكك في كل حيوان قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوقي حجر الرحى يتحرك فيها ذي ثلث شعب بعضها الانسان مع سائر اطرافه حين تدور على نفسه بيانه انه اذا دار

فهنا ان تحرك الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم مثلا
ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس ويلزم التفكك او يقطع الصغير تارة جزءا
ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى ايضا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوي الشعب في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فيتعين الانقسام وكذا اذا اثبت الانسان عقبه ودار على
نفسه فانه يلزم انقسام الجزء او تساوي حركة اطراف الانسان وعقبه او التفكك والاخيران باطلان فيلزم الانقسام وهو المطلوب
والمعترض مستظهر بالحق من الجانبين لا تقليدا لاحد ولا اختيار مذهب ثالث قالوا فاذا الجسم يكون بالاتصال
باجتماع اجزائه والانفصال بافتراقها فله هوية امتدادية لا ينفي بتبدل المقادير هي الجوهر الذي
شأنه الاتصال وفرض الابعاد فيه وتسمى تلك الهوية صورة جسمية تبقى بعينها مع طريان الانفصال بل يزول
الى هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتراكمين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل منهما باق في الحالين اي الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى ويكون هو مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا ولا يكون هو في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك
تابع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
انفصال بعضه عن بعض فاذا كان هذا مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا وكان المتصل الواحد هو
المتعدد ومنقسما به باعتباره فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهنا الجوهر هو الهيولى
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته المسمى بالصورة والجسم المطلق مركب منهما وزعم آخرون وهم افلاطون واتباعه ان ذلك
الامر الجسم نفسه وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال اعراض قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه
وما يتوهم من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجد بحسب الجوانب للجسم في الجهات هو نفس المقدار
المستحفظ بتعاقب الخصوصيات مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير في ابعاد المقادير
طولا وعرضا وعمقا في الجهات فيزيد الواحد وينقص الآخر فافهم **خاتمة** جعل تفاريع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة
اختلفوا القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها وهي الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة متفرعة على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وتمامه
في موضعه واختلفوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين و

اختلفوا ايضا في انه يمكن وقوع جزء فرد على فصل الجزئين المتصلين فالمنكر يقول انه يوجب التجزي والمثبت يقول
بانقسامه على انه ينتسب [illegible] وخروج الآخر عنه واختلفوا ايضا في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المثبتون في انه باي شيء يشبه من الاشكال فقال القاضي لا يشبه شيئا وقال غيرهم ثم
اختلفوا فقيل المربع لان في المضلع اختلاف الجوانب وقيل شبيه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل
[illegible] انه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهو قول الاكثرين واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى
انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء [illegible] اي جوهر واحد بالنوع
في جميع الاجسام قال المص في المقاصد بناء على المشهور واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون
الذاتيات عند اكثر المتكلمين واختلافها انما تكون بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل باختلاف الاشكال
عند الآخرين كما صرح الشيخ في الشفاء واختلاف الاجسام باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء مسائل تعرف
كثيرة من اصول الفلسفة كقدم العالم والمحال [illegible] وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية كما
ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس معرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد الخ زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادي اختلاف الانواع وبها اختلاف الآثار لاختلافها في ان
للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض [illegible] ذلك كما في [illegible]
المتكلمين على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار [illegible]
[illegible] وتركيب الاجسام ليس الا منها فيجوز على الآخر كخرق السموات [illegible] ونحو ذلك [illegible] اصل
[illegible] ان الاجسام كلها اتحادها في مفهوم الجسم والخلاف بين انواعها مختلفة [illegible] وتمسك [illegible] حد الدال على
[illegible] اختلاف عبارته فيه واحد عند كل قوم من غير توقع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل [illegible] مختلفا [illegible]
[illegible] فيه بتقسيم ضرورة ثم انها اي الاجسام باقية [illegible] اكثر على [illegible] النظام [illegible] غير [illegible]
[illegible] بعضها [illegible] من غير تبدل في الذات وفانية بدلالة النص كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
[illegible] لتناسبه ذكل متناه فانه شكل اذ لا معنى للشكل سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو عن حيز [illegible]
[illegible] ضرورة فان [illegible] تحكم بان الجسم لا يوجد الا في الحيز ويمتنع خلوه اي الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون
[illegible] والاجتماع والافتراق [illegible] حد الضدين من كل عرض من الاعراض او الاكوان [illegible]
[illegible] على تناهيها اي الاجسام [illegible] الاجسام كلها لا تخلو عن بعد وكذا تناهي الابعاد من جميع الجهات
[illegible] لانه يسمى برهان المسامتة لو وجد بعد غير متناه [illegible] انه خط مواز بالقطر الكرة [illegible]
[illegible] الى غير النهاية لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة او اي كرة [illegible] يمكن ان يتحرك

الى جهة ما فيميل قطرها الموازى له اى لتلك البعد الذى هو الخط مايلا الى ما اى جهة بحيث يسامت اى بعيث يلاقيه بالاخراج اذ هو معنى المسامتة وحصول المسامتة بتلك الحركة معلوم بالضرورة منها المسامتة ثم يكن حال الموازاة المتقدمة عليها اول ويلزم فيه بين نقطه لاولتيها الحدوثها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة تفرض على الخط الذى فرض غير متناه فالمسامتة مع فوقها من جانب لانتهى الخط قبل المسامتة معها وذلك المسامتة مع اية نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند المحدب من الجانب الآخر من الكرة المفروضة فاحد الخطين هو قطر الكرة المفروضا على موضع الموازاة والاخر هو بعينه الخط لكن حال كونه على موضع المسامتة وقد بين اقليدس فى شكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة بالخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى لانهاية (ب) الثانى يسمى برهان السلمى كفرض من نقطة خطين منفرجا كساقى مثلث بحيث يكون البعد ما بينهما بقدر بعد امتدادهما اى ازدياد هما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهى ما بينهما وهو محال لانه محصور بين حاصرين فالمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برهان التطبيق وتقريره ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم نفرض من تلك النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا فنطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اى الزائد والناقص وهو محال او لا يقع بازاء كل ذراع ذراع بل ينقص احدهما فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين قال الصم وقد كثرت وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد وتنحصر فى البراهين الثلثة كذا فى شرح المقاصد فان قيل هو يد الخصم القائل بعدم التناهى للابعاد ان ما وراء العالم ثم ميز عن ما يلى الجنوب من العالم غيرها يلى الشمال من العالم لان ما يلى القطب الجنوبى غير ما يلى القطب الشمالى فلا تكون عدما محضا وان ما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه فهو اذن بعد موجود يقبل التقدير وان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد وفضاء موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف ستقيم اذا البسيط مدا فى ما يسع اليد بكلها او لا يمكنه مد اليد فثمة مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجرد او مادى قلنا الاول والثانى وهم محض وعدم امكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل العدم الشرط ثم طرف الامتداد من حيث انه منتهى للاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اى بالقرب منه والحصول عنده جهة وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقول المتحرك كذا فى جهة كذا فتعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبارها للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين تنحصر الجهات فى الست فباعتبار الاولين يقال الفوق والتحت والمتوسطين القدام والخلف وبحسب الاخيرين اليمين لليد الاقوى والشمال لليد الاضعف ولا حصر لها فى الحقيقية لما ذكرنا انفا والطبيعى لا

من الجهات هو العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدم الانسان بالطبع والاربعة الباقية
وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه نحو المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلافهما اذا صار القائم منكوسا فانه لا ينقلب
ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رجله من فوق ورأسه من تحت قوله في الاجسام وضبط الكلام في هذا المقام ان الاجسام
اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة
اقسام بالنسبة الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون
كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي
وابن سينا ونقد مذهبهم ما اشار اليه المص وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات
والاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابدا لا سكون لها اصلا والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود وتتعاقب افرادها ازلا وابدا وصورتها النوعية
جنسا وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود وتتعاقب انواعه وبعضهم اي الفلاسفة انها
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس و
برقليس وهذا هو الثالث من الاحتمالات واتفقوا على ان هناك مادة قديمة مركبة من جملة العناصر او
الارض كما قال بعضهم او النار كما قال ارقليطس او الماء كما قال ثاليس المطلي انه هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار
ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران
المسبب بالشوق الحاصل فيها اليه او الهواء كما زعم انكسيمانس تكونت من لطافة الهواء النار ومن كثافته الارض والماء
والبواقي من العناصر حصلت بتلطيف وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التورية
ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء كونها النجار وطفا على وجهها بسبب الحركة زبد ارتفع
منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء او جوهرة غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات كما ذكرنا آنفا او قالت انها قديمة اجزاء صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم ثم اختلفوا
في انها كرية او مختلفة الاشكال او ليس بجسم بل نور وظلمة او حداث تحيزت فصارت نقط ذوات اوضاع ثم

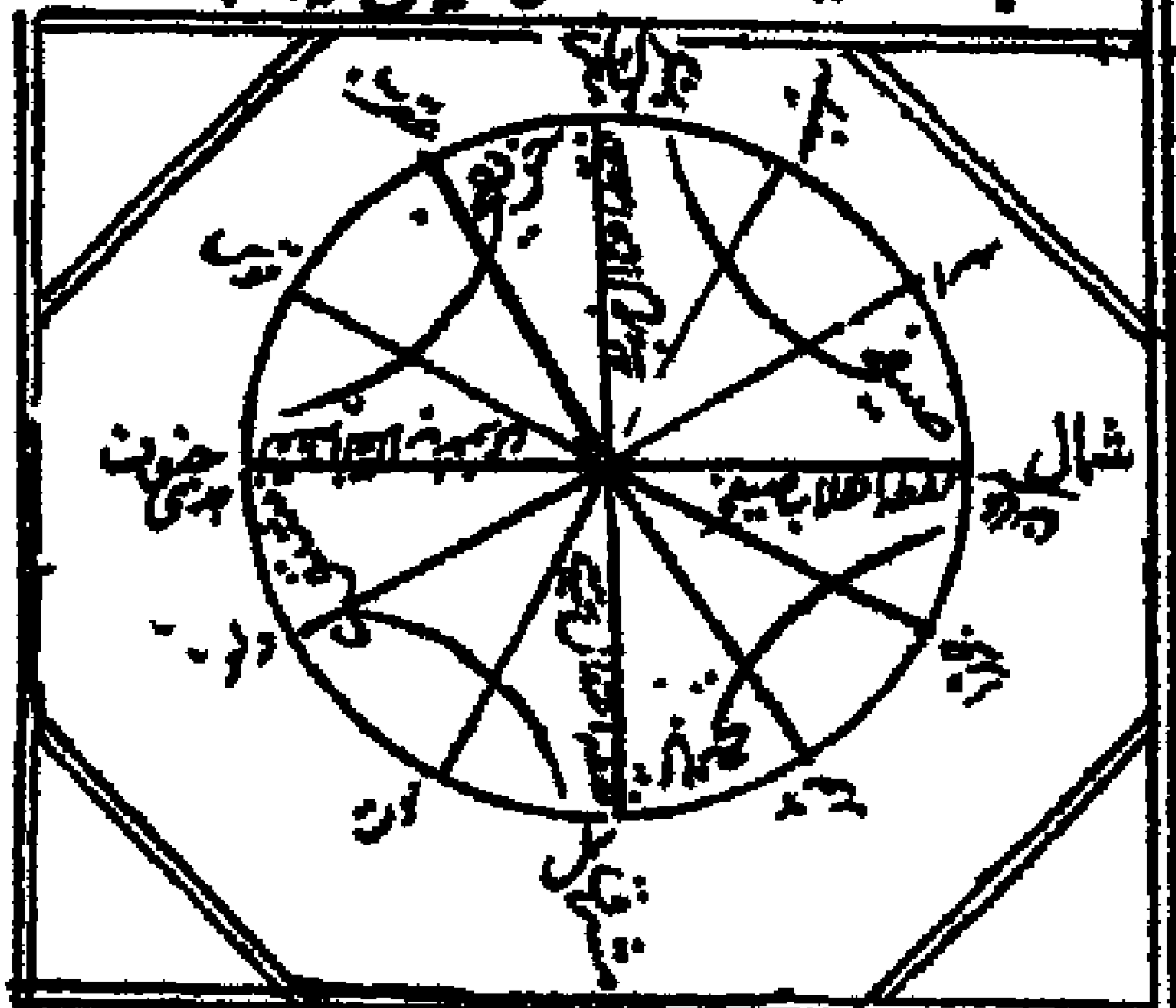
اجتمعت النقط فصارت خطوطا فاجتمعت الخطوط ثم صارت سطوحا واجتمعت السطوح ثم صارت جسما
قال سيد الجرجاني وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم والرابع من الاقسام
وهو انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها فضرورى البطلان لم يقل احد فجملة من الاقسام نظرا الى بادى الراى لنا وجوه
على انها محدثة بذواتها وصفاتها (ا) الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء اذ لا يوجد بدون التحيز لان
موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالعوارض بخصوص التحيز كالحركة والسكون
وهما حادثتان فالجسم لا يخلو عن الحوادث لما قال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه
في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة فلانها
لانها تقتضى المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال وكونا بعد كون وحالة التغير فهو في معرض الزوال ولان كل حركة
مسبوقة بعدم ازلى فلو كانت قديمة يجتمع عدم الحركات الجزئية في الازل مع فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا باعث
تلك الحركة وجودها هذا خلف والسكون في معرض الزوال ايضا لانه لو كان قديما لامتنع زواله والا انه جائز اما الملازمة
فلانه وجودى وكل وجودى قديم يمتنع زواله لان القديم ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب ولا يكون ذلك الواجب الذى يستند اليه الممكن القديم مختارا بل يكون موجبا واما بطلان اللازم فلان كل جسم
للحركة بالاتفاق ويستدل عليه بدلالة التماثل اى بان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
فيصح على كل من الاجسام من الكون في الحيز ما يصح على الآخر وذلك لا يخرج عن غيره وهو الحركة فلا يدوم السكون وبالجملة
يعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات ابتداء وانتهاء وقيل بل لها اى الاجسام حركات
لا بداية لها اى للحركات وهو الكلى بتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان التطبيق وتقريره
ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى الابداء جملة
واحدة ونفرض البعض من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجملة الاولى من مبدئها بالاولى
من الاخرى والثانى بالثانى وهكذا الى لا نهاية له فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الزائدة جزء من الجملة الناقصة كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة عليها بمقدار متناه ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض
ويرد ان التكافؤ فهو قدر والتقرير ههنا ان الحركات تألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة فنجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية وهى هم الحركة متعاقب الجزئيات كما قال الخصم امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو هذا
اليوم جزءا غير منقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض عدم تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الآخر سابق مسبوق معا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي الا ان الجزء الاخير المفروض مسبوق
وليس بسابق فيكون عدد المسبوقية زيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما
في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ في الاضافتان و يبطل ايضا لانه لا وجود
للكلي الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان تبدل جزئي الحركة بجزئي آخر فعند انتهاء الجزئي الاول انتفى الكلي الذي يصدق
ضمنه وعند وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند تعاقب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجوه الدالة على
ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها انها ان الجسم محل للحوادث اي تختص به لما شاهد من حدوث الحركات القائمة به
والنسب والاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها وكل شيء من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (ج) الثالث ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كلما هو اثر المختار فهو حادث
مسبوق بالقصد الى ايجاده لا يكون ذلك الا حال عدمه لتبدله وانتهائه لما سيأتي في صفاته تعالى من اختياره قالوا
قالوا اي الذين يدعون ان العالم والاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه في تأثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل وموجودا فيه لزم وجوده في الازل وان لم يوجد الجميع بل توقف
على حادث فينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا فيتسلسل قلنا لعل
من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء والفاعل عن غير افتقار الى مرجح ومخصص
متناهيين واما ما استدلوا به من حيث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة قالوا
المادة قديمة والا لاحتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما بين في موضعه فيلزم قدم الجسم لكونه جزئيه وهو المادة والصورة قديمة وقالوا الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف
لانا لا نسلم ان الجسم مركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لان كونها قديمة يثبت لوجوب خلاف الاستعداد
قريبا لوجود الحوادث كما مر وانه فرع الايجاب بالذات ونحن لا نقول به بل سنبطله باثبات القدرة للصانع ولا نسلم
التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل هو بالذات كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فصل في اقسام الاجسام قالت الحكماء الجسم ان تألف من اجسام مختلفة
الطبائع فمركب والا اي ان لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع فبسيط والجسم البسيط اما فلكي او عنصري فالفلكي
الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب اما ممتزج اي ذو المزاج او غيره اي غير ممتزج اي لا مزاج له
فهذه اربعة اقسام واذا اعتبر الكواكب قسيم الجسم الفلكي على حدة يكون خمسة اقسام ثلثة للبسيط اي الافلاك والكواكب والعناصر

واما ان المركب فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات وبينوه بانه لا بد لتحدد الجهة
الحقيقية كالعلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل يحدد بمحيطه اي باعتبار المحيط القرب وبمركزه
اي باعتبار المركز البعد قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات الامتدادات وان العلو
والسفل منها جهتان حقيقيتان اي متعينتان لا تتبدلان وتحققهما يستلزم وجود محدد يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل يتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الوحدة فلانه لو تعدد الاجسام
التي بها تتحدد الجهات فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط لكونه النهاية الحقيقية ويكون كافيا لتحدد الجهتين الحقيقيتين اي
فلا يكون للمحاط دخل في التحديد والا اي ان لم يحط كان كل منهما يحدد جهة القرب منه فقط دون البعد فانه غير متحدد
والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الاخر يقتضي تقدم تحدد الجهة
لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد الممكنة لا يكون الا بمقتضى الطبع فيكون الجهة محددة قبله بمحدد
لا يحدد الجسم واما الكرية فلان غير الكري لا يحدد الا القرب من المحيط ولا يحدد البعد بمركزه وهو السفل اذ هو البعد
نقطة عن المحيط والمطلوب تحدد جميع الجهات ولان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة
قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك لان الجسم طبيعته واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
التي للبسيط الا فعلا واحدا بالنوع فيكون شكله كريا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او بسيطا
زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون متحددة به واما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب فلا بد فيه من الاحاطة بالكل اي بكل الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق لان المحاط قد يتجاوز الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى بل المحيط ويكون مركزه الذي
يتساوى بعده منه ومنتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وزعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على اربعة
وعشرين فلكا فتسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وفلك للقمر موافق المركز يسمى الجوزهر وزعموا ان المحدد المسمى
عندهم بفلك الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لاشتماله على ما عداه وبالفلك الاعظم لكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما
سمي به لانه غير مكوكب على رأيهم وهو المسمى بالعرش في لسان الشرع تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك
من المشرق الى المغرب على منطقة وهي اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما واعلم ان الكرة
اذا تحركت حركة وضعية تتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة محيطها دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا تتحركان اصلا
فيقال لهما قطبا تلك الكرة ويقال لاعظم الدوائر منطقة الكرة ويسمى معدل النهار وانما سميت به لان الشمس اذا
سامتها اي قابلها اعتدل الليل والنهار تقريبا في جميع النواحي اي استويا في المقدار الا في عرض تسعين اي موضع عرضها
من المعدل تسعين درجة وقطبين يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا تتجاوزان المحل بهما

في جانب الشمال والاخرى في الجنوب ثم تحته فلك الثوابت وهو الكرسي وهو ما عدا افلاك السيارة ثم فلك زحل المسمى
بكيوان ايضا وهو النحس الاكبر ثم فلك المشتري وهو السعد الاكبر ثم فلك المريخ المسمى بالاحمر ايضا وهو النحس الاصغر وهذه الثلثة
تسمى العلوية ثم فلك الشمس وهو النير الاعظم ثم فلك الزهرة الملقبة بالسعد الاصغر ثم فلك عطارد المسمى بالكاتب ايضا
وهي مع الزهرة يسميان بالسفليين وجميع العلوية يسميان بالخمسة المتحيرة ثم فلك القمر وهو النير الاصغر والخمسة المتحيرة
مع النيرين تسمى بالسبعة السيارة ودل على ترتيبها المذكور الحجب فانهم وجدوا القمر يحجب السيارة ومن الكواكب
الثوابت ما وقع على طريقته فعلم انه تحت الجميع اذ ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى ووجدوا سائر الاعضاء اذا وقع على محاذاته
ووجدوا عطارد والزهرة يحجبان المريخ والمريخ المشتري والزحل والزحل بعض الثوابت من الكواكب لانها اكثر
واذا قربت منها فكن لها اختلاف منظر دون العلوية فعلم انها تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد
ولا اذ لا سبيل في معرفة ذلك بالكشف واختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يمكن ان يعرف كونهما على
نصف النهار ليعلم باختلاف المنظر وهذا مفصل في علم الهيئة فراجعه وان المحرك للكل ينبغي ان يكون محيطا بالكل على ما يشهد به
الفطرة السليمة فيكون فوق الكل ومنطقة حركة الثامن وهو الثوابت تسمى منطقة البروج وانما سميت بها لان البروج
فقد اعتبرت عليها وتسمى دائرة البروج وفلك البروج ايضا وما كان قطبا فلك البروج الاول هما قطبا منطقة البروج ايضا
غير قطبي العالم اللذين هما قطبا المعدل وكان مركزهما واحدا لزم ان تتقاطع دائرة البروج معدل النهار المسمى بمنطقة العالم
على محيط العالم لكونها عظيمة كالمعدل او عند فرضها على الفلك الاعظم وذلك التقاطع وهو تقاطع منطقة العالم ودائرة
البروج على نقطتين مشتركتين بين دائرتي البروج والمعدل متقابلتين تصير منهما نصف دائرة من كل منهما لما بين
في الشكل الثاني عشر من مقالة اكرثاوذوسيوس من كل دائرتين عظيمتين على بسيط كرة فهما تتقاطعان بنصفين وتسميان
تلك النقطتين نقطتي الاعتدالين احدهما وهي التي ياخذ منها حركة البروج على التوالي الى الشمال عن معدل النهار وهي جهة قطبه
القريب من كوكب جدي تسمى نقطة الاعتدال الربيعي لحصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم المعمورة والاخرى
تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها حصل الخريف في معظم المعمورة وما بينهما اي ما بين هاتين
النقطتين وهو غاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين وهما تان النقطتان عن منتصف نصفيهما
الشمالي والجنوبي ونقطتي الانقلابين احدهما ما يلي الشمال وتسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند وصول الشمس اليها في اكثر المسكون والاخرى ما يلي الجنوب وهو جهة القطب الاخر للمعدل وتسمى نقطة الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء عند حلول الشمس فيها في اكثر الاقاليم فتعين بما ذكرنا من تقاطع البروج
المعدل عن نقطتين متقابلتين وكون غاية بعدهما عن نقطتين آخريين الدائرة البروج فيكون اربع نقط يصير بها
ارباعا ثم ينقسم على ربعين متلاصقين منها على كل واحد منها النقطتين بعد كل واحد منهما عن الاخرى عن

طرفي الربع اليها وانقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اذا تمكن النقطتين متقابلتين على الكرة دوائر عظام غير متناهية وذلك بان احديها اي من الست تمر بقطبي العالم او تقطعي البروج وتقطعي الانقلابين وهذه الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وقطبيها بالنقطتا الاعتداليين والاخرى من هذه الدوائر الست تمر بقطبي الاعتداليين وقطبيها نقطتا الانقلابين لمرورها بقطبي دائرة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والاربعة الباقية من الست تمر بالنقطة المتوسطة على الربعين المفروضين بالغرض المذكور وبأربع نقط اخرى متقابلة كذلك وهو على الربعين الباقيين المتقابلين واقطاب هذه الدوائر هي النقط المشتركة بينها وبين دائرة البروج اثنى عشر قسما يسمى كل منها برجا وسموها الحمل وثلثة منها ربيعية وهي الحمل والثور والجوزاء ويسمى التوأمين ايضا وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى العذراء ايضا وهذه الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس ويسمى الرامي ايضا وثلثة شتوية وهي الجدي والدلو ويسمى ساكب الماء ايضا والحوت ويسمى السمكتين ايضا وهذه الستة جنوبية وهذه تقديره وهذه الاسامي المذكورة ماخوذة من صور توهمت على المنطقة من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت تلك الصور المسمية بها في تلك الاقسام وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان شئت تحقيقه فراجعه فعلم مما ذكرنا ان للمحدد وهو الفلك الاعظم قالوا لو لم يكن للجهات حدود مختلفة الحقائق تامة باجسام متناهية فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه بكلا معنييه محال على ما قرروه وعندنا الخلاء وهو ابعاد مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم فممكن لانه لولا الخلاء فاذا تحرك جسم وهو ينتقل بجسم الذي قدامه تداخل وان انتقل الى مكان الاول دار او الى مكان غيره تسلسل ثم ان عندهم ان المحدد بسيط والا لزم انحلاله واللازم باطل لما ان اللزومية فلان البسيط يمكنه ان يلاقي احد طرفيه بالملاقية بالاخر تساويهما وذلك الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله لا تتحدد به هذا خلف وعندنا الحركات مستندة الى قدرة القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك بخلاف قولهم الفلك لا يقبل الكون والحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وعندهم ان الكواكب اجسام بسيطة مثالية مركوزة فيها مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ولا تتحرك الا بحركة افلاكها وعندنا الكواكب سابحة على الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى الى هنا تم بيان البسيط الفلكي وابتدا بيان العنصري قال وادخلت فلك القمر عنصر النار بحيث يماس محدب كرته مقعر فلك القمر وهو خفيف مطلق حار يابس اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما انها متغاصرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بالتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الحقيقية



بالطريق الاولى واما ثقيلة ففلانها تطفو الرطوبات من الاجسام الملاقية لها والهواء خفيف مضاف نحو حقيقة الفوق
حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء لان الماء نسبته يصير بحرارته بخارا اذا سخن ولطف والهواء المجاور لنا ابدا انما يحس
ببرودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية تقبل بسببها التشكل وعدمه بسهولة وهو
مشمول لقعر النار وشامل لمحدب الماء والماء ثقيل مضاف نحو المركز بارد رطب بالطبع والطبيعة يجمد لان طبيعته البرد وانه
يوجب الجمود ولكن الشمس تمنعها والارض باردة يابسة ثقيل مطلق اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت و
طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وينقلب كل من العناصر الى
ما يجاوره وهو الكون والفساد فالانقلاب الى المجاور والملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون ينقلب حجرا كعين سيهكوه من بلد مراغة ومن تبريز وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحلل بالحيل
الاكسيرية ماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا كما نشاهد في الطاس المنكوس على الارض في
الشمس وعكسها كانقلاب الماء هواء عند تسخين الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي سخنت فيها واما بين الانقلاب بغير
واسطة فلعل امكان الانقلاب به بعد من العناية الالهية انكشاف البعض من احاطة كرة الماء معاشا للحيوان
الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تسع عند الحكماء منها للنار طبقة واحدة وهي الصرفة و
لاختلاط الهوائية والكل من البواقي طبقات فللهواء اربع طبقات عند البعض اولها الدخانية وهي التي عدها صاحب المواقف النار
وسمي النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرجاني الهوائية الحارة مثلا شيء فيها وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبههما ثم الطبقة الزمهريرية وهي الاجزاء الهوائية المخلوطة بالابخرة تبرد ولم يصل اليها اثر انعكاس
الاشعة ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض و
لم يبق على صرافتها لنفوذ اثر الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية فيها وللارض ثلث طبقات الترتيب من هو ما فيه ارضية
وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة التي قريبة من المركز ولم يعد صاحب المواقف
للماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة تتفرع من البسيط الفلكي والعنصري ولنشرع في المركب الذي ليس له مزاج
فقال والبخار هو المختلطة من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده بثقيل قد يبلغ الطبقة الزمهريرية
من الهواء وهو البارد كما مر فيقد برده فيتكاثف ويصير سحابا ويتقاطر الاجزاء المائية اما بلا جمود وهو الذي
ينزل مطرا او جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر ويصير حبات كبارا ينزل
ثلجا وان كان الجمود بعد الاجتماع ينزل بردا وقد لا يبلغها اي البخار الطبقة الزمهريرية فهو اما ان يكون كثيرا او
فانه قد يصير سحابا ماطرا وقد لا ينعقد فالبخار الكثير الغير المنعقد سحابا يصير ضبابا وهو الندى او قليلا وهو قد يتكاثف

ببرد الليل فان الهواء فيتنزل ثم بردا ضعيفا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شئ يعتد به او لا فينزل طلا وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو المخلوط من اجزاء النارية والارضية وصعوده خفيف المتصاعد بان يرتفع البخر والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس تلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول بحيث كان فانه يخرق السحاب بحرقة فيحصل من تمزيقه وخرقه له صوت كثيرا يسمى
هو الرعد وقد يشتعل الدخان لقوة التسخين فلكل ما ثم شئ لطيف فيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من
الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مع تلطيف لا يتعقل الا التسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
او بهذا الاشتعال ان يتر لطيفة تنطفي سريعا هي البرق او كثيفة لا ينطفي حتى يصل الى الارض هي الصاعقة وان
الدخان قد يصل الى كرة النار فيحترق فما كان منه لطيفا نفذ فيه النار بسرعة يرى كانه كوكب ينقض هو الشهاب وان كان
منه كثيفا لا في الغاية فتعلق النارية متعلقا زمانا من غير اشتعال ودام لا ينطفي وهو الروايات والاذناب والنيازك
ذوات القرون وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها عند الوصول الى الطبقة الزمهريرية
فيثقل فينزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وتموج الهواء بتموج الادخنة
وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتضغط الاجزاء الارضية فيما بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع المسمى بالفارسية گرد باد وما فيها اي في الرياح من الاهوال كانقلاع الاشجار
الراسخة والعطف للسفن الثقيلة ولا احوال فالرياح التي تهب من نقطة المشرق قبول تهب من نقطة المغرب دبور والتي
من نقطة الشمال شمال والتي تهب من نقطة الجنوب جنوب وغير ذلك تشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح
وهو في الله الذي ارسل الرياح الآية بيان سبب حدوث الجبال والطين اللزج الكثير بحيث يستحكم انعقاده رطبة يابسة اذا
انعقد بحر عظيم بحر شديد دائم لاجزاء الرخوة بالنسبة كالمياه والرياح وغير ذلك وتبقى الاجزاء الصلبة مرتفعة
تكونت الجبال بيان تكون المعادن ومنافع الجبال ولعلة تنحتها اي الجبال بانعكاس الشعاع اي شعاع الشمس
بصلابتها وصقالتها بالنسبة الى الاجزاء الرخوة فان الابخرة تخرج وتفرق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به يبقى
عليها الثلوج والامطار فيتكون المعادن والسحب والعيون فان الجبال تحفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان هذه كلها تتولد من الابخرة والاخلاط والابخار التحليل واذا احتقن في الارض ابخرة وادخنة مختلفة
ذلك اذا تولد تحت الارض نيرة او بخار ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها اراد ولم يمكنه
الخروج انشقت الارض وتحركت وحاشية الزلازل ويؤيده ما يروى من ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفر فيها
ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة وقد يكون معها خروج نيران لغلبة الاجزاء النارية التي في الادخنة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لان ينفذ البخار الذي حدث

تحت الارض فيها ماء فيتسع او ينترق ويصير عيونا جارية وذلك ان البخار الذي صار ماء ان كان كثيرا كان له مدد
فيجري على الولاء وضرورة عدم الخلاء فان كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر وان لم يكن لذلك الماء مدد يصير عيونا
راكدة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما يفتقر الى كشف عنه فاذا ازيل عن وجهه ثقل التراب
وصادف منفذا اندفع اليه وهي الآبار والقنوات الجارية بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سببها سيلان الامطار
والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها **فصل** في المركبات التي لها مزاج قال الحكماء العناصر الحالة في جسم
تفعل بعضها في مادة بعض وتتاثر في مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل بين الاجسام والمراد من بين المجاورة ما كان بالمماسة
والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك التكثير انما هو بتصغير الاجزاء
— ثم قال اذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المتصغرة الاجزاء
جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها اي تفعل صورة كل منها في مادة الآخر ومادته في صورته بعضها في بعض
والمراد بالقوى الكيفيات المذكورة وسميت بها باعتبار كونها مبدأ التغيرات فانكسرت بذلك الاختلاط سورة كل من
الكيفيات الاربع المذكورة حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية متوسطة هي درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية
بالقوة لا بالفعل متشابهة بين الاجزاء المذكورة في الكل او في جميع الاجزاء وهذه الكيفية تسمى المزاج وتبدل هذه الاجتماع
المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا فحد المزاج على هذا انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة
بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر فان كان اي المزاج من قوى متساوية المقادير في القوى الاربع شدة وضعفا
فمعتدل اي حقيقي فان العلم التساوي في مقادير القوى يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
في الكمية غالبا في الكيفية وبالعكس مع عبارته وصرح صاحب المواقف في المزاج الحقيقي تساوي البسائط كما وكيفا على ما هو
شرح السيد حيث قال واما المعتدل الحقيقي هو الذي تساوى فيه البسائط كمية وكيفا قالوا انه لا يوجد في الخارج
اذ اجزاؤه متساوية وطبايعها داعية الى الافتراق ولا يغلب احد فلا يقسرها بعضها على الاجتماع فلا يحصل منها امتزاج
وقد يقال يجوز ان يكون ذلك الاجتماع لاسباب خارجة بحيث تقسرها ايل الى الجهة الى خلاف ... المزاج ابتغاءها ما لكن
بيده وجود هذا المعتدل والا اي وان لم يكن ممتزجا من قوى متساوية المقادير بل يغلب بعضها على بعض فخارج
عن الاعتدال وذلك الخروج اما بكيفية واحدة بان يزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة وبزيادتها خرج المزاج
عن الاعتدال كزيادة الحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط فهذه اربعة اقسام او بكيفيتين
غير متضادتين وقيده به لانه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليبوسة جميعا لان
الميل عن جانب الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون
الخروج عنه بزيادة الكيفيتين غير متضادتين كحرارة ويبوسة او برودة فحصل اربعة اقسام اخرى فحينئذ الاقسام

في ثمانية وقد يقال المعتدل واعلم ان سبق به المعتدل الحقيقي مشتق من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الوزني و
الطبي اي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات
ذكر ابن سينا في القانون المعتدل ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفيتها القسط الذي ينبغي له على اعدل قسمة وله عرض
واقع بين طرفي الافراط والتفريط مثلا يفرض مزاج ينبغي ان يكون نسبة اجزاء احد الفاعليين الى الآخر وما احد المنفعلين الى الآخر بالضعف
ويكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة وكذا الرطب من عشرة الى العشرين واليابس من خمسة الى عشرة فمتى كون من
النسبة محفوظة ولم يخرج من الطرفين كان المزاج معتدلا ومتى لم يكن كذلك كان غير معتدل وهذا الاعتدال العرضي له ثمانية اعتبارات
لان كيفية المزاج الممتزج اما ان يكون بحسب الافعال نوعا اي باعتباره او صنفا او شخصا او عضوا ويعتبر كل من هذه الاربعة
بحسب الخارج تارة اعني للنوع بالنسبة الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من
ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل اخرى اي للنوع الى ما فيه من الاصناف وللصنف بالنسبة الى
ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان وله عرض
نوعي بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع اطبق الحكماء على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها الى
الاعتدال الحقيقي هو الانسان لاستعداد قبول النفس الناطقة التي هي اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس الناطقية الفائضة و
اعدل الاصناف من سكان البقاع بحسب اوضاع العلويات اي بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس وبعدها وغير ذلك
سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين كالامام الرازي وغيره وابتداء هذا الاقليم في موضع يكون النهار الاطول فيه اربع عشرة ساعة
وربع وهو شمال بلاد الصين ووسط حين النهار اربع ساعة ونصف ساعة ففي هذا الاقليم من البلاد طنجة وبلاد … بين ارض
المغرب وجزيرة تارودس وقبرس وانطاليا وطرسوس وطرابلس الشام وانطاكية وحلب وملطية وآمد وازربيجان ونصيبين وموصل
وسر من رأى وارمينية ومراغة وتبريز وحلوان واردبيل وشهرزور وزنجان ودينور ونهاوند وسلطانية وهمدان وابهر وقزوين والديلم
وساوه والموت وقم وآمل وكاشان وسارية وسمنان ودامغان واستراباد وبسطام وجرجان واسفراين وشهرستان
وسبزوار وطوس ونيشابور ونوقان وزوزن وهراة وسرخس وفره وجورجان وغارياب وطخارستان وغور وبلخ وترمذ
وصغانيان وبدخشان والتبت الداخل وجبال كشمير وبعض بلاد ختن وخطا وفيه خمسة وعشرون بلادا واثنان وعشرون نهرا
وسكانه المتوسطة بين السمرة والبياض ولهذا استدلوا بان سكانها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك
من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل وقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء ان سكان
المواضع الواقعة تحت خط حدث على وجه الارض من توهم معدل النهار فاعلا العالم وابتداؤها من جنوب ارض الصين ثم جزيرة سيلان
سرنديب وجاوه ثم [illegible] ومن الصين ثم جنوب جزيرة [illegible] ثم شمال جزائر الزنج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي
منابع نيل مصر ثم جنوب سودان المغرب الى ان تنتهي الى المحيط الغربي المسمى اوقيانوس وهذا على [illegible]

في البحر والبر وكل من كان كذلك فمزاجا عدل من المعدن والممتزج ان تحقق منه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق
مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعدني وهو خمسة اقسام
لانه اما ذائب مع الانطراق والمنطرق هو القابل للضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه وينبسط
وهو القسم الاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وكل يتكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة واختلافها بالاصناف السبعة باختلاط طباعي الزيبق والكبريت
على مزاج معدل لتلك الاختلاف فانهما اتحادا صافيين وتم انطباخ الزيبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ابيض فالفضة
وان كان فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو الذهب وان كان تحققين في الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ
فهو الخارصيني وكانه ذهب لم يبلغ النضج فان كان الزيبق صافيا والكبريت الردي غير جيد في المخالطة فالرصاص وان كان معهما
فان قوي التركيب بينهما الا القيام فهو الحديد وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتها فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وان
جنبيهما بان الفضة المذكورة غير حاضرة لجوانات كونا صافيين مع بياض الكبريت وعقده البرد قبل تمام النضج وغير ذلك من
الاحتمالات العقلية وبعض العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصيغة وهو واقع وموجود وذهب ابن سينا الى امتناعه نظرا الى
امكان فضلا عن الوقوع قال الامام الكلام في العلم بالوقوع فرع العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا لفعله شكلا
في انه اسم ما هي او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى
النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال كالكبريت والزرنيخ الا ان الدهنية فيه اقل وهذا هو القسم الثاني من
او ذائب دونهما اي الانطراق والاشتعال وهذا هو الثالث وهو ضعيف امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبته المنعقد بالحر واليبس
كالزاج وتولدها عن ملحية وكبريتية وحجارة وكالاملاح وتولدها من مخالطة دخان حار لطيف كثير النارية والمنعقد باليبس مع
غلبة الارضية الدخانية واما غير ذائب وغير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما استحكم الامتزاج بين اجزاء الرطبة الغالبة والا
اليابسة المستولية بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وهو الرابع من الاقسام او غير ذائب ومنطرق لليبوسة
وهو الخامس وهو ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة
البرد المائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة دهنية ولذا لا ينطرق كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
الاحجار ومشاركة لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي لها نفس مشابهة للحيوان فقال وللنبات
النبات الحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبيعية بناء على ان الطبيعة يطلق على الفعل بغير ارادة وفيه
يشترك فيها النبات والحيوانات قال الامام وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاعضاء في الزهور ومواضع متميزة
منها ثبوته الاغصان وله عروق بها يتغذى ويستحفظ واجزاء لمائية بمنزلة الشعر والظفر والسن كالورق واطراف
الاغصان وله فصول ثمر كالضروع الالبان وله قوى تحفظ الشخص منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

ويتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو القوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به عند عدم الغذاء في
نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالصاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزء منه بالفعل وقد تختل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مهزولا الثالث ان يجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص كذا قال السيد الجرجاني ويخدمها اي الغاذية اربع
اخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ما نشاهد من حركة الغذاء من
الفم الى المعدة وحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية وهذه الحركة ليست طبيعية والا لكانت ابطأ لثقل الغذاء وهي
ليست كذلك لان المنكس يبتلع الطعام ويتصاعد الغذاء الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
اذ الغذاء لا ارادة له فتعين ان يكون قسرية ولا بد لها من قاسر وذلك القاسر اما دافع من فوق بالاختيار او لا
وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء الى المعدة الا بارادة الحيوان وهو منتف لانا نجد المري والمعدة عند
المجاعة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم بلا تاييد الانسان الامساك في الفم فيغلب في ذلك لا يكون الا من
جذب من تحت فلا بد للجذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تمسك
ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة فعلها والتي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتواؤها على الغذاء احتواء تاما
بحيث يماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبين الغذاء فرجة وانا نشاهد الجسم الرقيق الذي من شانه ان يرسل
ولا ينزل كالمشروبات والمني فلا يكون الا بالماسكة ومنها الهاضمة وهي قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام معين لتفعل القوة المغيرة فيه والى قوام صالح للغذائية بالفعل وتقريره على ما نقل من المباحث المشرقية ان
القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دافع للغذاء
المهيا للعضو اليه فيتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وما دافع للفضل عن العضو فان الدم الوارد على
الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وهذه الاربع خوادم للغاذية وللهاضمة منها مراتب بحسب مراتب الهضم واول مراتب
الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما ما بالحرارة التي يحيطها من الكبد والطحال وغيرها بان
يصير كيلوسا وهو كماء الكشك في بياضه وقوامه وهذه المرتبة ابتداؤه من الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانما سطح
واحد ثم في الكبد فان الغذاء بعدما صار كيلوسا وبعدما اندفع كثيفه الى الامعاء واندفع انجذب لطيفه
من المعدة ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق عروق صلبية دقيقة بينهما
ويسمى بماساريقا فينطبخ في الكبد وتتميز الاخلاط ثم العروق فان الاخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابت من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من

المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها بعض الاخلاط هناك
تتميز بالطبع فيغذي بالكل عضو لما في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء فيحصل بها في الاعضاء هضم آخر حتى تشبه بها الاعضاء ولونا وقواما ومنها
القوى التي يشارك النبات الحيوان فيها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره الثلاثة
اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية فبقولنا تدخل الغذاء اجزاء الجسم يخرج السمن وذلك لان الاجزاء
المزادة في الغذاء لا تنفذ في جوهر الاعضاء بخلاف السمن فان اجزائه ليست تتصل بالجسم وقولنا تزيد في الاقطار الثلاثة احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه ينقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة المذكورة تزيد في الاقطار الثلاثة كما مر وقولنا بنسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية
مثل الاستسقاء وسائر الاورام ومنها المولدة وهي التي تحصل من الغذاء اي بعد الهضم الاخير ما يصلح مبدأ
مادة تتشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه وتفصلها الى اجزاء مختلفة اي تفصل فيه من الكيفيات المزاجية
الى اجزاء مختلفة بحسب عضو وهي في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم تخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم شبهه ومن اللحم شبهه وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني هناك متشابه الحقيقة ويفيدها اي الاجزاء المذكورة
الصور اللائقة فعلى هذا يكون المصورة هي كما فهم من كلام الشفاء ايضا فقد يستند هذا اي افادة الصور
اللائقة للاجزاء الى قوة اخرى تسمى مصورة واضطربوا يعني انه لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس
والتخمين دون القطع واليقين ترددوا في ان تعدد هذه القوى بالذات اي بحسب الذات او بالحيثيات
اي بمجرد الاعتبار وقالوا ان الغاذية بل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار
بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدياد وامساك بعد الازدياد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
وترددوا ايضا في ان الجامع للاجزاء اي اجزاء البدن بل هو نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين واضطربوا في ان الحافظ لها الى اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الوالدين
يغيب بعد وجودها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء
بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن وفي ان المدبر لها
اي الاجزاء البدن الى ان يتم الشخص مادة ثم بل هو نفس الابوين كما يفهم من شرح الاشارات انها يبقى مدبرة في
البدن الى ان يحل الاجل نفس المولود وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان في جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها

على نحو يصلح معه ان يكون وهي حافظة لهذه البدن على النظام الذي ينبغي ويحترز في كيفية صدور الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص والصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي يشاهد في انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة ولا ارادة
وعلم واختيار الحق انه بعد تحير الاوهام وعجز العقول والافهام الى الخالق لهذه العجائب كيف اثار القدير على كل ما تعلقت به مشيته
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في مواضع منها وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء على ان الاعتراف بالفاعل
المختار وسنتها بجميع الاثار البديعة ابتداء لا منده بجهة عن كثير من امثال هذه التكلفات والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وتخصيص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتها الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات
وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بما ينفعه او يضره احتاج الى الطلب النافع والهرب من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار وهي اما مدركة او محركة وكلامهم متردد في
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام عنوان لهما بجنس ومن كلامهم في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام لم يجر جميع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات عسيرة في الحقائق الموجودة
في الاعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير
في آخر فالمدركة هي الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اي الحواس الخمس الباطنية فمن الظاهرة اللمس وهي قوة سارية
في اكثر البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوهما كاليبوسة والخشونة والملاسة ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لان
بعض الاعضاء ليست له قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات المائية والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة فانه مقر
للسوداء والعظم لانه اساس البدن وعليه الاثقال فاقتضت ان لا يكون له حس لئلا يتاذى بمرورها عليها والذائقة
ما لا بالفعل والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم وهو مشروط
بالمس والرطوبة اللعابية المادية للطعم وان خالطها طعم اما ان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حاملة لم تؤد الطعم
بصحته بل مخلوطا بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم بالصفراء او غيرها والشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي التي بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها لا لانفصال الاجزاء من ذي الرائحة كما زعم بعضهم ان الرائحة
انما تتأدى الى قوة الشم بان يتحلل اجزاء من جسم ذي الرائحة ويخالطها الهواء المتوسط بينه وبين الشم وذلك لحصول
بدون التحلل لانا نشاهد ان المسك القليل يعطر البيت الكبير مع عدم نقصان شيء من وزنه ونقل عن افلاطون
وفيثاغورس وهرمس ان الافلاك والكواكب لها شم والسمع وهي قوة في عصب مفروش على سطح باطن
الصماخ بها يدرك الاصوات يعني ادراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ ونحو ذلك

لان ما تموج من القارع والمقروع او القالع والمقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ فيموج فيقع على جلدة مفروشة في مقعر الصماخ التي فيها وفيها قوة بها يدرك ما يرد اليها المنضغط من الصور والهيئات العارضة له مقدر منه من ذلك الصم قد حكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الابيات والنغمات وكمل بها علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين ومبدأهما على ما نقل المص من غور البطنين المقدمين من الدماغ عندهم لهذا الزائدتين المذكورتين في قوة السمع وهو صغير مجوف بينا من النابت منهما يسارا وتياسر النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العينين والدليل على كون القوى المذكورة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في القوى المذكورة يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في البصر كما قال الطبيعيون كارسطو واتباعه او خروج الشعاع اي خروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر كان عضوا من المدرك قد ماس المبصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مركب من خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه وما يقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ولكل امارات اي لكل من الفريقين الطبيعيين والرياضيين امارات تدل على صحة ما ادعاه فللاول اي الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين جسم يعني الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد يرى مثل مرآة وان العين جسم صيقل نوراني وكل جسم كذلك فهو قابل للانطباع كالمرآة وانطباع الشيء في المقابل القابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سائر الحواس الظاهرة ليس ادراكها لمدركاتها الا بان تاتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان صورته تاتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورة الشمس قد يبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وغمض عينيه حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع ما ينافي الانطباع ان المرئي لا يتفاوت كما في صورتين قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره … كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقته وصفاءه ولو كان الابصار بالانطباع لا تفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة بالليل الا انه … وفي المكان المظلم الذي لا يتميز النهار من الليل لان شعاع البصر تحليل بنار الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشرافه على الانف وعند تغميض العين على السراج يرى خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج وانكر
المتكلمون كلا المذهبين وقالوا عندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى ليكنهم اثبات كونه تعالى بصيرا وما قيل انه
يشترط للرؤية شرائط ستة بعد شرط سلامة الحاسة من الآفات وبعد القصد اي قصد المبصر اليه بعدها
وحضور المبصر للبصر كونه كثيفا لان اللطيف لا يرى مضيئا سواء كان مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء
المستنيرة بالمضيء مقابلا اي محاذيا للبصر او في حكمه بالانعكاس بين الرائي والمرئي ولا افراط قربا وافراطا بعدا
وافراطا صغرا وسلب غلط كما ان اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا
تلك الالوان بل يرى لونا آخر غيرها للغلط ممنوع عند اهل السنة والجماعة وكذا دعوى لزومها اي الرؤية عند
الشرائط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمعتزلة ان الرؤية مشروط بالشرائط المذكورة وعند وجودها
تحصل الرؤية واعلم ان القوى الباطنة اي القوى التي يحصل بها الادراك الباطن خمس ايضا لان القوة المدركة
عند حضور المحسوس غير متصرفة فيه او مدركة متصرفة فيه والاولى اما يدركه للصور فهي الحس المشترك او يدركه للمعاني
فهي الوهم واما حافظة وخزانة عند غيبته وهي ايضا اما حافظ للصور فهي الخيال او خزانة للمعاني وهي المسمى بالحافظة
والثانية المدركة المتصرفة فيها ان استعملها الوهم يسمى متخيلة وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه قوة واحدة تسمى باسمين
باعتبارين فصارت خمسا احصر وجه الضبط ان الباطنة اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني
والمعينة اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك ومن
الباطنة الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية الظاهرة بالتأدي اليها من الطرق
اي طرق الحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها وثبت وجودها بدليل الحكم بالبعض اي بعض المحسوسات
على البعض ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم المذكور وبدليل مشاهدة النائم والمريض المبرسم صورا جزئية
ما اي اشياء التي ليس لها تحقق ووجود في الخارج ولا في شيء من الحواس فلا بد من قوة بها هذه المشاهدة وبدليل
مشاهدة القطر النازلة بسرعة خطا مستقيما ويرى الشعلة الجوالة اي التي تدار بسرعة دائرة ولا وجود لهذا الخط
والدائرة في الخارج فيكون في قوة وليست تلك القوة هي القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو
لا يدرك الامور الجزئية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة التي ينطبع فيها صورة النقطة حيث كانت في حيز ومنها الخيال
اي القوة الخيالية وهي خزانة للحس المشترك وهي التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فيثبت وجودها بدليل بقائها اي المحسوسات بعد زوالها عن الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان فان فيه يجب
بالكلية بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما اذا رأينا شخصا ثم غاب ثم حضر بعد غيبة نعرفه بالامارة اي انه هو

قبل تغيرها ان لنا قوة حافظة هي الخيال المتعرف الذي ذكرناه والثالثة منها الوهم اي القوة الوهمية وهي التي بها يدرك المع
انية الغير المحسوسة الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة لاحكام الوهم وهي خزانة
المعاني اي مدركها القوة الوهمية وهي كالخزانة لها ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامسة منها المتصرفة
في الصور الحسية والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالعدم وتركيب الصورة بالصورة والمعنى بالمعنى تارة اخرى وهي تخدم
بتفاوت الوهم في افعالها وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متخيلة وهي
لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ واعلم ان ما نقل
من علم التشريح ان الدماغ تجاويف وبطون ثلثة اعظمها البطن الاول اصغرها البطن الاوسط وهي كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر كهذا صورته — والمحل للخيال مؤخرة لانه مرتبتها التي تحفظها والمحل للقوة
المتخيلة البطن الاوسط الذي كالمنفذ وللوهم مقدم البطن الآخر وللقوة الحافظة آخره اي آخر
البطن الآخر وانما عرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا انتطرق آفة الى محل من هذه المحال
اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك والقوة المحركة
لم يبسط الكلام فيها بسطها في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه شدة تعلقها بتلك وهي تشتمل
القوة الفاعلة للحركة والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تبعث على جلب المنافع
او دفع المضار وتسمى الاولى اي الباعثة الى جلب المنافع شهوانية والثانية غضبية والفاعلة للحركة منها
تأتيه تنبث في الاعصاب تحريكا العضلات الى جهة مبدئها فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في القبض
فتقبض العصب او علة بتمديد الاعصاب ترخي الاعضاء بارخاء العضلات الى خلاف جهتها اي جهة المبدأ التي للقوة
التي عنده القوة العضلية والعصبية هو الادراك وبينها الشوق والارادة فان النفس يدرك اولا الحركة فيشتاق
اليها ثانيا فيريدها ثالثا ارادة فتقصد وايجادها لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها والله اعلم بالصواب
ثم لما فرغ المصنف عن الباب الثالث في الجواهر شرع في المجردات فقال **الباب الرابع في المجردات** وهو يشتمل
على فصول ثلثة في النفس وواحد في العقل **الفصل الاول في النفس** وهي كمال الجسم من حيث انها
قسموها الحكماء الى نفس فلكية وقالوا ان لكل فلك نفسا مجردا اي مصدر الافعال مستمرة على نهج واحد مع الارادة
وحركات الافلاك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها نفوس ونفس انسانية وسيجيء بيانها وقد يطلق
على مبدأ آثار النبات وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى ويتولد فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره
وقيد اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال المحصل للنوع من العلم
والقدرة ونحوهما وبجسم يخرج عنه كمال المجرد اي منوعاتها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي وبالآلي يخرج العناصر وبالحيثية يخرج

كمال اول لجسم من جهة الحيوانية او هي مبدأ آثار الحيوان وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة انه يتحرك بالارادة وانما
اعتبر الاطلاق فالاول يسمى نفسا نباتية والثاني يسمى نفسا حيوانية والمعتمد من آراء المتكلمين ما قال النظام
ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في جميع البدن لا يتبدل ولا يتحلل او اجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره التي لا تقوم الحيوة بأقل منها قال صاحب الصحائف التعريف الثاني اختيار محققي المتكلمين
واعلم ان مآل هذين التعريفين الى انها جسم لا يتطرق اليه تبدل واضمحلال بل هو باق عن ضعف لان الهيكل الانساني دائما
في التبدل اي التحلل مما لا اجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي حدثت بعد التعلق اذ كل منها غذائية حاصلة بعد ما لم يكن اذ المنطبعة
للقوة النباتية التي بها تغتذى الى ان تحصل البدن والاعضاء وقيل انها الروح وبعد فموضع نظر والقائلون بانها جسم
من الحكماء ايضا منهم افلاطون قال انها النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك و
الاشراق ومنهم ديوجانس قال انها الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة قابل للاشكال المختلفة وتحرك الجسم الذي يوجد فيه
المفتوح وينفس كما تنفس الهواء ومنهم ثاليس الملطي انها الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس ومنهم اسا وقلس انها العناصر الاربعة
والمحبة اي الشهوة والغلبة اي الغضب وغير ذلك بحيث تبلغ اقوالهم الى عشرة كما ذكر في شرح المقاصد والاطباء المتقدمين من آراء الفلاسفة وبعض
المتكلمين كمعمر من قدماء المعتزلة واكثر الامامية وحجة الاسلام الغزالي والراغب القائلين بانها ليست بجسم ولا جسماني بل انها
جوهر مجرد اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هو ذا مكانية لا تقبل الاشارة متصرف في البدن تصرف
المدبر من غير ان يكون داخلا فيه بالجزئية والحلول لكن قالوا انها جسم وجوه ١ الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشيء
لا يكون الا بعد الادراك ومدرك الجزئي ما هو الجسم ليس الا اذ المدرك ليس الا النفس فتكون جسما لانا اذا احسسنا
حرارة جزئية مثلا اكتسبنا الحرارة الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هي الحرارة والحاكم للكلي على الجزئي لابد ان يدركهما
ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فلما كان المدرك للجزئي البدن كان المدرك للكلي البدن ايضا فان قيل لم يقول الفلاسفة
ان النفس لا تدرك الجزئيات بل نقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة ادراك البدن قلنا فحينئذ يلزم ان يكون للانسان
مدركان للجزئيات مترتبين الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بتوسطه وان يكون للانسان الواحد نفسان
فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبديهة (ب) الثاني المشار اليه بانا هو معنى النفس بعينه
باوصاف الجسم كالحضور هناك وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقوله
انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي هذا الوجه بحيث يدل انها غير الجسم والبدن قال في المطالب العالية في الحجة الخامسة المقتضية
التجرد والمشار اليه بكل قوله انا قد يكون معلوما حال كونه غافلا عن جميع الاجزاء البدنية الظاهرة والباطنة فان الانسان
حال اهتمامه بمهم يقول فكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويده وقلبه ودماغه و
اعضائه والمشعور به مغاير لما هو مغفول عنه والا لزم ان يكون الشيء الواحد مشعورا وغير مشعور فيلزم ان [illegible]

النفس غير البدن فيكون مجردا وليفهم عن عبارته ودلائله ان مذهبه ان النفس مجرد غير الجسد وتنتهي الى تفصيلها فصحح
ج الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء اذ التصرف الموجود في البدن لمجرد التصور والقصد لا لقرب
والبعد فذلك على المجرد ومحال ان الابدان كلها قابلة لتصرفات النفس ونسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من هذا
الآخر فلا يقطع بان زيد الآن هو الذي كان د الرابع ظواهر النصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا ولا شك ان الوقاية ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الذين اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلك فدلت ظواهرها على انه جسم احتجوا اي
القائلون بانها ليست جسما ولا جسمانيا بوجوه ا الاول انها اي النفس يتعلق بها المجردات والبسيط ويكون محلا
لها اليس مبادي المجردات ولا ذي وضع ومقدار كالكليات ولا قابل للانقسام كالبسائط فيلزم ان يكون
محلها وهي النفس مجردا لانه لو كان محل البسيط جسما او جسمانيا مثلا لكان ذا وضع اصالة او تبعا البتة فيلزم ان يكون
منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وانقسام الحال ينافي البساطة و
المفروض انه بسيط وانما تعقل الكلي وكلما تعقل الكلي فهو مجرد لانه محله ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او
جسمانيا فتخصص بمقدار معين ولو كان كذلك لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك المقدار والشكل و
الوضع المعين بسبب الحلول وهو باطل واجيب بانه مبني على ان التعقل بحصول معنى الشيء في العقل لا لآلته وبعد التسليم فالنفس
محل الصورة البسيطة لا لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه ب الثاني انها
اي النفس تدرك ذاتها وآلاتها وهي الحواس وادراكاتها للاشياء ولا يضعف النفس لكثرة الافعال
ولا يتكاسل كالجسد ولا يهرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها
تتغلب بانقلاب الزمان وطول الدهر بالآلات ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم او جسماني
محل لها فان كفى في تعقله اي تعقل ذلك المحل حضوره ومقارنته اياها لم ينقطع تعقله بل يدوم لحصول المقارنة
دائما والا اي وان لم يكتف بالحضور والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فما لم يحصل التعقل اصلا لامتناع
فقد دالصورة اي الصورتين بدليل يأتي احدهما صورة المحل والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة
لشيء واحد هو المحل اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه واجيب بانا لا نسلم ان حصول
الصورتين احدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان لا يكون حضور الصورة
العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة بينهما و
وجه آخر ذكره صاحب الصحائف وهو ان الانسان بالارتياض يعرض عن الاعراض البدنية فقد يعيش

عن الغائب مكاناً وزماناً ويقوى على افعال عجيبة لا تفي قوة الجسمانيات بها بالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل وذلك
آية كونها مجردة كما اشتهر من الاولياء ونقل في زماننا هذا ان قطب الاقطاب العالم ربان الحق والحقيقة والشريعة والطريقة
والدين مد ظله العالي في حجرة فعانق للرجل المباركة شيء فقال اجرام خشب ام حديد فصار كما قال والمعتبر الى الآن
شاهد عند روضته المباركة تلك كشكل صخرة مركبة من حجر وحديد وخشب وبحديده كونها مجردة ما نقل عن المشايخ من العروج
والوصول الى العالم العلوي ونقل كشف الاسرار عن ارسطاطاليس انه ذكر في تصنيفه المسمى بالميمر الذي شرحه فرفوريوس
الصوري ونقله بالعربية عبد المسيح ناعمة بن عبد الله الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
الكندي قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني وصيرت كاني جوهر بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقي له متعجبا بهتا فاعلم اني من العالم الاعلى الفاضل الشريف
واني ذو حيوة فعالة فلما ايقنت في ذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهي فصرت كاني
موضوع فيه ومتعلق به فاكون فوق العوالم كلها فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك
من الحسن والبهاء ما لا يقدر الالسن على صفته ولا يعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله
هبطت الى الفكرة من ذلك العالم الثاني فاذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء
فابقى عجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع السامي الالهي صرت في الموضع الفكري بعد ان قويت نفسي على التخلف
بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهاء والنور ثم تعجبت
الان كيف رايت نفسي ممتلية نورا وهي في البدن كهيئتها وهي ما كانت الا حالة كونها خارجة منه ويمكن ان يكون
هذا من التخيلات ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية
والانسانية متماثلة متحدة بالماهية واختلاف الافعال لاختلاف الآلات عائد الى الاختلافات الآلات وقيل ان
النفوس متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها وهي العفة والفجور والذكاء والبلادة وغيره ليست بسبب المزاج
اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير ذلك ولا من الاسباب
الخارجة لانها قد تبقى على طرز اجا واخلاقها كاصحاب الجبال الحاصل ضده فعلم انها لوازم النفس واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وفيه لانه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بسبب اختلاف الآلات الادراكية والامور الخارجة لا بسبب اختلاف النفوس بالماهية واتفقوا اي المتكلمون والحكماء
على بقائها اي بقاء النفس ابد الدهر اما عندنا فللنصوص كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
ان اولياء الله لا يموتون ولكن ينتقلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان ارواح الشهداء في اجواف
طير خضر الحديث وغير ذلك واما عندهم فلانها غير مادية وكلما يقبل العدم فهو مادي وقد يتمسك بان الملك

الابدية اى قدمها لانه لو كانت حادثة لم تكن ابدية والّلازم باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى
قابل للعدم بالضرورة لكونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن المحل الى انها
قديمة بان يقال انها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب سبق كل حادث بمادة كما مر وقد تبين ذلك على حدتها
اى بنفس بانه لو كانت النفس قديمة يلزم تعطلها قبل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة خلاف واما
المفارقة فانها تكون متنعمة بما لا تتناهى من روح وريحان او متألمة بما لا نهاية لها من عذاب ونيران فيكون
في شغل شاغل وبانها لو تقدمت فلا يخلو من ان تكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد التعلق
بالابدان ولكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس من
العلم والقدرة واللذة وغير ذلك فكان العلم العالم علما للجاهل وقس عليه وانه باطل بالضرورة وان تعددت اى
النفس مع ... امر ممكن والممكن لا يكون الا بعلة فيحتمل ان يكون الماهية اى ماهية النفس ولوازمها فيكون
كل نوع من النفوس نوعا منحصرا في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ينافي التماثل وهو باطل
اذ ... ان الناطقة البشرية جميعها متساوية في الماهية والا كانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس ومما به الامتياز وهو
كل مركب جسم وهم لا يقولون بانها جسم ويحتمل ان يكون ذلك اى التعدد بما يحصل فيها اى في النفس كالشعور بهويتها
مثلا وهو ايضا باطل لانه يستلزم الدور لان حلول الشئ في الشئ فرع تعين محله فلو كان تعين محله بما حلّ
الدار ويحتمل ان يكون بالعوارض المادية والقوابل وما دتها البدن فلا يكون حصولها الا بان يكون
قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناسخ وهو باطل لما سنبين فما يستلزم الباطل يكون باطلا
وايضا ... تلك الحجة في الاول لان مادة القديم يكون قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الابدان الحادثة اما
فلا يكون تعينها الا بان يقال النفوس حادثة تحدث اى النفس مع البدن على التساوي قطعا اى ليس لبدن
واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر اذ لم يقل احد ان لبدن واحد
نفوسا واما على سبيل التبادل والانتقال فلا يجوز قطعا لما اشار اليه المص بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن
آخر لتذكرت بعض احواله اى احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات الباقية بجوهرها التي
لا تختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا بالعدد للابدان الحادثة
لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس وهو بديهي البطلان لانا نعلم ان الابدان الهالكة التي كانت في زمن الطوفان بالا
مثلها الا في الاعصار المتطاولة ولا حدثت نفسان عند حصول ... ولان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس
لعموم الفيض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك
بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يجب حدوث النفس لما سبق من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة التامة

فيصان منعطلة وغاية تثبت التناسخية اي تدل عليه انها لو لم تكن متعلقة بالبدن لكانت معطلة
وانه لا تعطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن ولان … ان
هو ما ثبت بالشرع من المسخ اي مسخ الكثير من بني اسرائيل الذين اعتدوا في السبت قردة وخنازير والحشر والمعاد وكما
في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص وتوبيخهم منها انه يلزم من شرعنا القول بالتناسخ فليس من المتنازع لان التناسخ
هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف لا ان يتبدل صور الابدان كما في
المسخ او يجتمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق كما في المعاد وما في احياء عيسى عليه الصلوة والسلام ومما يقال ان النفوس
الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة تتعلق باجرام سماوية وبابدان اشباح مثالية والنفوس الشقية
بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات والقائلون به ينكرون
المعاد الجسماني وهو حشر الاجساد وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة
النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما
اكتسب من الاخلاق مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب
… ويختلف في ذلك بحسب الاشخاص والانواع اي تنزل من بدن الى بدن في تلك الهيئة المناسبة مثلا
تتبدد النفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى الدودية في ذلك حتى تنتهي الى النمل وهو المعنى بقولهم الى ان تخلص
من الظلمات وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية بمجرد حكايات لا شبهة لها اليها من تمييز ودراية
ولا يلتفت من له حظ من هداية ويروجون هولاء الاشرار هذا الرأي بالعبارات المزخرفة ويصرفون الى الآيات
الواردة في المجازاة بالنار افتراء على الله ومن شرورهم نعوذ بالله ثم الثابت عندنا بالشرع نفاذها من الكتاب
والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية ما يقتضي ذكره الى الاطناب وافقت الحكماء لنا فيه بناء على استنادها اي النفس
الى القديم الذي هو علتها اما استعداد فيكون ازلية ابدية او بشرط حادث هو المزاج الصالح لفيضان النفس
من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وبناء على ان
الفناء بمعنى امكانه الاستعدادي تفتقر الى محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان
استعداد القبول امر وجودي او عدمي فلو كان فيها قوة الفناء حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة الفناء
وهما متغايران ضرورة يمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال
ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفناء والفساد فاعرف فصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
عند النفس لانها الحاكمة بها اي بالجزئيات وعليها لانا نحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان …

وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد في المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي وبين الكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان بجميع الادراكات شئ واحد وهو النفس ولان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للمعقولات ولا يتوقف في بعضها على استعمال الآلات نعم عند الفلاسفة مدرك الجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وهكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة وانها اي آفة هذه الباصرة وغيرها من الحواس آفة له اي آفة للابصار والسمع وغيرهما ولان ما يمتنع ارتسامه في المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما يتخيل ويدرك وقد تحقق ان الادراك لا بد له من الارتسام والنفس لتجردها لا ترتسم فيها وادراكها انما يكون من الحواس و القول بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل يشترط في ادراكها ان يكون بالآلات يرفع النزاع بيننا وبينهم لانه يلزم على هذا القول كون النفس مدركة للجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نجزم بان ادراكها ليس بالآلات الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط في الشريعة خلاف هذا فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة عن الابدان ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور فيحصل للنفس باعتبار تأثرها اي قبول الاثر عن المبدء الفياض لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا واعلم ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل كذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي لاستكمال العلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وهو اي مراتبه اربع لان العقل اما كمال او استعداد نحو الكمال وهو على ثلثة انحاء قوي ومتوسط وضعيف فبدأ المص ره بالضعيف انه في ابتداء الحال فهو العقل الهيولاني وهو محض قابلية النفس للادراكات وانما سمي به تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها الذي شأنه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذي هو استعداد النظريات بحصول الضروريات اي بعد حصولها وانما سمي بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس فيه اختلافا فاحشا بحسب اختلاف درجات الاستعداد والقوي العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد لكونها مخزونة تستحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وانما سمي به لشدة قربه من الفعل اما الكمال فهو العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عندها اي عند القوة العاقلة مشاهدة بمنزلة الكاتب حين الكتابة قال ابن سينا في كتاب المبدء والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وبالقياس الى فاعله

واعلم ان الروح الانساني جوهر له تعلق بعالم الغيب يستمد به من الله تعالى وبهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية وقواها
اربعة كما فصلنا وتعلق بعالم الشهادة وبتكميل البدن بتحصيل الكمالات وبهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المص رح
وقوة النفس باعتبار تاثيرها في البدن للتكميل جوهره وان كان لا يبقى عائدا الى تكميل النفس من حيث ان البدن بمنزلة
الآلة لها في تحصيل العمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد يعني انها قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد وتمييز مصالحه التي يجب
الاتيان بها من المفاسد التي تجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده كما سيجيء وهي مبدأ محرك لبدن الانسان
الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضاها ونسبتها اي القوة العملية الى القوة النظرية هي ان افاعيلها واعمالها الاختيارية
تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية وهي تستنبط من مقدمات اولية كانت او تجربية او ظنية يحكم بها القوة النظرية
مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم ان هذا الدرهم ينبغي ان نبذل لهذا
المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتستخدم القوة المحركة للعضو الى اعطائه المستحق ويتفرع على الاول اي
القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية ووجهه لما كان اعمال الآلات
بالنظر اليها اما ان يكون قد حصلت العقائد او يكون قد حصلت العقائد باطلة او ما حصل اعتقاد اصلا والاول سعيد و
الثاني شقي والثالث في سعة رحمة الله وعلى الثاني اي يتفرع على العقل العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور
على ما ينبغي كذلك اي بقدر الطاقة البشرية قال المص رحمه الله لما كثر الخلاف وغشا الباطل والضلال في شان
الكمال بحسب كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله
وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه
اهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا يعني ان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء
على ما ينبغي قد ينقسم الى قسمين لانها ان كانت علما ومعرفة بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير
والا فنظرية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العملية المفسرة بالمعرفة بان ينتظم باصلاح الشخص وزكاء
نفسه فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشاركة في الانسانية الخاصة واصل المنزل فعلم
تدبير المنزل او العامة والمدنية فعلم سياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة التي بها يتميز الانسان ثلثة الاعتدال
اعتدال القوة الشهوية وهي قوة تكون مبدأ جلب المنافع ودفع المضار من الماكل والمشارب وغيرها وتسمى
بالقوة البهيمية والنفس الامارة ايضا وهي اي الاعتدال المذكور العفة فهي منسوبة الى القوة الشهوية لانها تحدث
من تصرفاتها على وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان تستعبدها الهوى و القوة الغضبية وهي مبدأ الاقدام على الاهوال

او الشوق الى التسلط والترفع ويسمى بالقوة السبعية والنفس اللوامة ايضاً واعتدالها هي الشجاعة وهي انقياد الغضبية للنطقية
لتكون اقدامها على حسب الفكر والروية من غير اضطراب في الامور الهائلة والنطقية وهي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد واعتدالها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية ومجموعها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة ولكل
واحدة من الثلثة المذكورة طرفان افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة طرف تفريط الخمود وهو سكون عن طلب ما رخص
فيه العقل والشرع من اللذات وطرف افراط وهي الفجور والخلاعة وهو الوقوع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي وللشجاعة
طرف افراط هو التهور وهو الاقدام الى المهالك على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن وهو الحذر عما لا يحذر وللحكمة
طرف افراط وهو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال السيد الجرجاني وصاحب التنبيه كذا ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العملية والعملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى
بصفاته ومعرفة افعاله من المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل
في مقامه لمن له فطرة سليمة انتهى ثم اعلم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لما امتناع
لا يتضمن دوام البدن صالحا لان تعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمل به مع طول الصحبة لتتوقف كمالاتها ولذاتها
العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالات نالت تحصلها
من العلوم والاخلاق المرضية وهذه الحالة عندنا بالقادر المختار ابتداء فلا حاجة الى اثبات القوى واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملائم فاعطى الشهوة لجلبه ويحتاج الى دفع المنافي فاعطى الغضب لدفعه واعطى
التمييز المفرق بينهما والعدالة لئلا يجاوز نهج العدل يا من حدها واعلم ان كمال عطاء الامة من الاخلاق الفاضلة
ابرز واجمعها ما حصل في عالم الرسالة وان كمال اعطاء الامة من الشريعة باجمعها حاصلة في عالم شارع الشريعة و
من الصديقين بتبع الانبياء فيما ذكرنا ثم الشهداء بعدهم ثم وثم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب والتدبير في امر معيشته فالخلق لما صار والطول عمرهم مستغرقين في قضاء وطر الشهوة وقضاء وطر الغضب
وقضاء وطر التدبير في امر معيشتهم تاركين العدل فيها يكونون مستغنين عن الآخرة احياء بالدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم دعاهم طريق الاحياء وامرهم بما بني عليه الاحياء وقالوا اجب على الانسان ان يطلب الاستكمال في العدالة
ويتبع طريقته صلى الله عليه فصل في العقل وهو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية اي موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزء منه احتجوا اي الحكماء على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل اي المعلول

الاول من حيث انه مجرد بفعل في ذاته ومبدئه هو العقل لا غير كما ورد في الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه بحديث اول
ما خلق الله نوري او القلم هذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر منه الا واحد فالاول الخلق ان
لا يكون جسما لكثرته بتركيبه ولا هيولى او صورة او عرضا اي لا يجوز ان يكون احد اول المخلوقات اذ لا تستقل بالوجود
لافتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهي الى الهيولى في الوجود بين واحتياج العرض الى المحل من
كذلك ولا النفس لانها لا تستقل بالوجود ولا تستقل بالتاثير والصادر الاول يجب ان يكون مستقلا بالتاثير والوجود والنفس لانها لا تستقل
بايجاد ما بعدها بدون الجسم وانت تعلم ان مبنى هذا الاحتجاج بل اكثر احتجاجه في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب تكثر الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان علة اول الاجسام
لا بد ان لا يشتمل له من حيث ماهيته وذاته والا ففيه كثرة الاعتبارات كما سيجيء على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد لما
اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد مؤثره وهو باطل مثلا لو كان الموجد للافلاك الواجب تعالى لكان موجدا لاجزائه
ايضا لان الكل لا يتم بدون الجزء فيجب ان يكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا لاثرين في مرتبة واحدة
وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يقتضي الى تقدم الشيء على نفسه وذلك لانه اذا كان علة اول الاجسام جسما او جسمانيا
انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذات والمقابلة كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لزم
ان يكون للهيولى الى هذا الجسم المفيض وضع قبل الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدما قبل افاضة الصورة لان وضع الهيولى
مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه لا يجوز ان يكون
علة اول الاجسام النفس لتوقف تاثيرها على الجسم ولا العرض لتاخره عن الجسم في الوجود فلا يكون الا العقل هو المطلوب واحتجوا ايضا
بان دوام حركات الافلاك التي هي ارادية لا يكون الا لمطلوب وذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب
المحسوس بجلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فيكون امرا معقولا وذلك
المعقول المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بمقتضى العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل
صفاته او نيل شبه احدهما والاول لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينالها فيجب
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع تحصيل الحاصل وهو ممتنع لانها علة وجود الزمان واما لا ينالها فلا بد من الياس عن حصولها اذ ما شاء
فيلزم انقطاع الحركة ايضا او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبهه بالمعشوق فالحركة ليست لنيل
شيء دائم غير مستقر اي شبه بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر لمعقول كامل موجود متصف بصفات كمال
بالفعل لا يتناهى كما لا نهاية والا لزم الانقطاع اي انقطاع الحركة بحصول المراد وطلب المحال لو تحرك لتحصيل ما هو
الحاصل وليس هو الواجب تعالى والا بل لو كان الواجب لم يختلف الحركات فتعين ان يكون هو العقل وثبت بذلك تعدد

العقول وزعموا انها ای العقول لا یکون اقل من عشرة واما فی جانب الکثرة فالعلم عند الله تعالی کیف ولا قطع
بانحصار الافلاک الکلیة فی التسعة اذ یجوز ان یکون کل من الکواکب الثوابت فی فلک والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
بسبب الاستعدادات التی تحصل للمواد العنصریة من تجدد الاوضاع الفلکیة وانها ازلیة بما سبق من ان کل حادث [illegible]
[illegible] ویحل فیها کالصور والاعراض والعقول بریئة عن ذلک منحصرة انواعها فی اشخاصها ای کل من العقول نوع
منحصر فی شخص لان تکثر الاشخاص للنوع الواحد لا یکون الا بسبب المواد وما یکتنفها من الهیئات جامعة لکمالاتها لا یفقد
وحاصلة بالفعل بسبب تجدد المعدات من الاوضاع والحرکات وزعموا انها عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهیاتها
عند ذواتها المجردة وهو معنی التعقل اذ لا تصور فی تعقل الشیء لنفسه حصول المثال المطابق ولسائر المجردات وجمیع الکلیات
[illegible] لانها مجردة وکل مجرد یمکن ان یتعقل لبرائته عن الشوائب المادیة واللواحق الغریبة المانعة عن التعقل وکلما یمکن ان یتعقل یعقل ف[illegible]
[illegible] زعموا انها مبادی للنفوس والاجسام الفلکیة ای الکمالات النفوس الفلکیة بمعنی ان المواهب لتلک الحرکة السرمدیة
[illegible] لا بطریق المباشرة بل بطریق الافاضة علی النفس المحرکة بالقوة المحرکة التی لا تتناهی وقد صدر عن العقل الاول
[illegible] وجوده فی نفسه عقل الثانی وباعتبار وجوبه بالغیر نفس الفلک الاطلس وباعتبار امکانه لذاته
[illegible] الفلک الاول المسمی بالاطلس لان المعلول الاول یجب ان یکون فیه کثرة حتی یمکن صدور الکثیر من الواحد وتلک
الکثرة لا یمکن ان یکون مستفادة من الباری تعالی لوحدته الحقیقیة [illegible] لا نهایة [illegible] فلا یصدر عنها الا امر
واحد فیکون بعضها من الباری وبعضها من ذاته فالوجود والوجوب مستفاد من الباری [illegible] والامکان للممکن من ذاته
وکذا صدر من العقل الثانی باعتبار وجوده [illegible] وباعتبار [illegible] الفلک الثانی وباعتبار امکانه [illegible]
[illegible] الثانی فاستند الاشرف الی الاشرف [illegible] من الجسم [illegible]
[illegible] من الامکان [illegible] العقل الثالث باعتبارات الثلثة نفس وعقل
[illegible] الافلاک الکلیة تسعة والعقول [illegible] وصدر من العقل العاشر المسمی بالعقل الفعال
[illegible] العناصر وصورها الجزئیة والنوعیة [illegible] وزعموا انها بسبب الاستعدادات الحاصلة للهیولی
بسبب [illegible] الافلاک واوضاعها کما مر آنفا وزعموا ان الملائکة هم العقول المجردة والنفوس الفلکیة [illegible]
[illegible] بان لا یکون لها علاقة مع الاجسام والکائنات مدبرة للاجرام العلویة فهی النفوس الفلکیة والملائکة [illegible]
[illegible] مدبرة لعالم العناصر فهی النفوس الارضیة وزعموا انها الجن [illegible] جواهر مجردة لها تصرف فی
[illegible] الشیطان هی القوة المتخیلة فی افراد الانسان [illegible] علی القوة العاقلة [illegible]
[illegible] واکتساب الخیر الی اتباع الشهوات واللذات الحسیة الوهمیة [illegible] لکل فلک روحا کلیا
[illegible] کثیرة [illegible] العرش المسمی [illegible] الاعظم والفلک الاطلس کما یسمی

بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش والاطراف وابنية الكل روحانية
اثره عنه حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمعادن والعلويات من انواع
النبات والحيوان وغيرها لكن قد ورد الشرع بمعاني تقاربها حيث قال عليه السلام اتاني ملك الجبال وملك الامطار والملك
البحار وان لكل من انواع الكائنات روح يدبر امره ويدل لكل صنف روحانيه يسمى بالطباع التام تحفظ عن الآفات
والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة ومسكنها السموات وكاملة في العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والعجيبة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والمؤمن و
الكافر والشيطان اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد وتدبير اشياء المعاصي اللذات
فلا يمتنع ظهور الكل من الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض المشايخ واصحاب السحر
وفي بعض الاحوال كما يكون لبعض الاناسي وقت تسخيره وتطييرها اصحاب السحر وقت المخالطة بالنجاسات وما على
كلامهم في كل باب من الرد والاعتراض مع اني قد ذكرت نبذا منه اعرضنا عنه مخافة الاطناب قال
المعلم واعلم ان القدماء من الحكماء قالوا ان ما بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى بعالم المثل ليس في
تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم لذاته معلول في مادية ومحل فيظهر الحس بمعونة مظهر كالمرآة و
الخيال والماء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا افسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة
والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة الافلاك المثالية وتبدل عناصره
ومركباته وآثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي ومنها ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدائنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان انتهى
ويؤيده ما نقل عن قطب الاقطاب خاتم السيد محمد ... قال في ... من شاهد
السلطان ... محمد بن احمد وعنده ابن من ذلك السلطان ... والمعروف ...
بالخلافة ... قطب الدين ... وغيره السلطنة ... في محفل
العظيم الشان في ... احمد ... بالسلطان ... ان ...
الاخ ... فصار ذلك الابن شيخا كما كان شانه في آخر العمر ... السلطان ... مقصده ... من

زوجته مع الابن فجنيت واردت ان تحقق من هذا فقال الشيخ رحمه الله على سلك فان خلا بك تحيرت فقال الله على لكا
يسمى بعالم المثال فقد استعرت حالته التي سيكون والله الهادي الطريق الصواب ومنه البداية واليه المآب ولما فرغ
المصنف عن ابحاث النفس والعقل شرع في الابحاث المتعلقة بذات الواجب وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فقال

الباب الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في الذات وطريق الاثبات

عند الحكماء ان يقال انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من
واجب والا فان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
محال وعند المتكلمين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل كما
ذكرنا انفا وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالآفاق والانفس واتقان صنعها الا
مكانها عند الحكماء او حدوثها عند المتكلمين وقد اشير الى الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله عز وجل كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن
آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من
مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لان ادنى الاستدلال بهذه الاشياء الظاهرة في نظر
العقل النافع للجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التنبه المهتدي اليه بالاستدلال الحقيقية
والاستكثار منه بما يفضي الى اليقين والحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا موصوفا بصفات الكمال على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير منزها عن الزوال قال عضد الملة والدين لما ثبت
ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي وابدي ولا حاجة الى جعله مسالة براسها ثم الحق ان
الواجب تعالى يخالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوب الممكن لان كل شيء يعرض ان يكون
مثلا للواجب لا يشاركه الا بنفي الامكان عنه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب
الممكن بعينه او امكان الواجب لانه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين لضرورة الاثنينية بينهما ولا شك
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز كما سياتي فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سبق
فيلزم ان يكون ممكنا هذا خلف وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات واحتجوا على كون
الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريره ههنا ان الذات تنقسم الى

الواجب والممكن وموجود لحقيقته مشترك وانا نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات وغير ذلك والجواب ان المشترك مفهوم وهو العارض للذوات المخصوصة التي لغة الحقائق فافهم وان كون هذا دليلا ابديا اغنى عن البيان لما ذكرنا

فصل في التنزيهات وهي الصفات السلبية اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لا جزء له والا لكان ممكنا لان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن ولا تعدد افراد للواجب لان التعدد لا يتصور بدون التمايز فان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او محلا بها او لا نفيها اي لازم الماهية فلا تعدد لان تعليل الشيء بماهيته او بما يقوم بها من الصفات ينافي التعدد او يكون محلا بامر منفصل للماهية فلا يجب بالذات لانه يكون في تعينه محتاجا الى ذلك المنفصل والمحتاج لا يكون واجبا ولان وقوع ما قصده الواجبان المتعددان اما بهما بالشركة والتعاون فلا يستقلان او بكل منهما بالاستقلال التام فتتوارد علتان على معلول واحد وهو ممنوع او باحدهما واستحال انهما قادران بالاستقلال فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وقد قصد وقوع الممكن والمقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين على السواء من غير رجحان ولان احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقع مراده والمفروض انهما موصوفين بكمال القدرة وان تمكن ان يفعل ضد مراد الآخر كما اذا اراد احدهما الحركة والآخر السكون فان وقع حصول مرادهما لزم اجتماع الضدين وكذا ان لم يقع لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير حصول مراد احدهما وعدم حصول مراد الآخر لان النسبة من جانب الاثر والمؤثر على السوية ولانهما ان اتفقا على ايجاد كل مقدور يلزم التوارد توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وقد مر بطلانه وكذا ان لم يتفقا بل يختلفا فالتمانع فاما ان يوجب عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح كما مر وهذا يسمى دليل التمانع وفي النصوص القطعية الدالة على انه تعالى واحد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وشهد الله انه لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى انما الهكم اله واحد وغير ذلك كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وهو ما مر ذكره آنفا والمعنى لو كان تولاهما ودبر امرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحد والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله كذا في الكشاف فالمشركون منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين احدهما مبدأ الخيرات ويعبرون بالنور والثاني مبدأ الشرور ويعبرون بالظلمة ومنهم المجوس القائلون بان للعالم فاعلين احدهما خالق الشرور ومبدأها ويسمى اهرمن والثاني خالق الخير ومبدأه وهو يزدان ومنهم المثبتون للولد وهم النصارى وكانوا قبل قيصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد النصر فقال اهل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اهل اليعقوبية انه ابن الله وقال اهل الملكانية الله ثالث ثلثة واليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرؤن التورية

عن ظهر قلبه ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادتها تاويلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب تمثالا ثم اشتغلوا بعبادتهم وكانت فيهم توجيه تلك العبادة الى الكواكب ومنها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت صنما وعظموه ويرجعون اليه الا انهم لا يعبدونها معظمين معتقدين الاستحقاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بتعدد الواجب لاستقلاله واستحقاق المعبودية الوجوب و اما القايلون بعدم الصفات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذهب الفلاسفة والشيعة واما المعتزلة فلهم تفصيل يعني او خلق الحيوان لافعاله كما هو مذهب المعتزلة وخلق الشيطان للقبايح كما قال المعتزلة وخلق العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية وخلق الافلاك لما في عالم العناصر كما هو مذهب بعض الحكماء فيما القول بالتوحيد تنزيه الواجب من ان يكون خالق الشر ومصدر الصدور والكثرة وليسوا مشركين كالمثبتين الالهة المتعددة ولكن اهل البدع والضلال لانهم نحوا القول الحق باثبات ما لا ينبغي للواجب ونفي ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة خطب هايل يورث الضلالة المخلدة في الجحيم والواجب ليس بجسم ولا عرض للاحتياج يعني انه لو كان جسما لكان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يقوم به اذ لا معنى للعرض سوى ذلك والمحتاج لا يكون واجبا ولا متحيز للزوم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته بل وجوبه اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان الواجب المتحيز محتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فيلزم امكان الواجب دون العكس اي ليس الحيز محتاجا الى الحيز لامكان الخلاء فيكون مستغنيا عن المتحيز الواجب والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهر لامكانه اذ معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما مر ولو اريد به اي بالجوهر القايم بنفسه وبالجسم الموجود مطلقا كما هو شايع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولحصول الايهام لان الجسم والجوهر يطلق غالبا على الممكنات والقول بانه تعالى جسم على صورة انسان فقيل شابا امرد جعد شديد الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس واللحية او غيره سواء كان مركبا من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان او نورا يتلالؤ كالسبيكة البيضاء وقوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو اما اشرف الجهات كما قال محمد بن الهيصم مماسا للعرش في صفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال كما هو مذهب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش ليط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل او محاذيا له اي للعرش فالقائلين للمحاذاة فرقتان فرقة ان بعده عنه بمسافة متناهية وفرقة على انه بمسافة غير متناهية تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني متحيز او حال فيه اي المتحيز ومتصل بالعالم او منفصل عنه الى جهة لغيره والقول الخ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والنصوص الواردة من الكتاب والسنة المشعرة بكونه تعالى جسما او في جهة كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا
ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على
عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل الى
السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى بدت
نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك متاول بتاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتحد الواجب بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين و
للزوم الانقلاب اي انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد ولا
يحل في شيء لامتناع الاحتياج والتحيز لان الحال محتاج الى الشيء ومتحيز اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او
عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار لمطلق الغير
ينافي الوجوب وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام واختلفوا في الاتحاد فقالت
النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه هيكلا وقالت اليعقوبية الاتحاد هو
الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث قال صاحب الصحائف وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في الانجيل
ما يوهم ظاهره على مثل هذا ولعل مضمونه بالعربي ايضا وحكي الحلول عن بعض الغلاة من النصارى في حق مريم
عليها السلام وعن بعض غلاة الروافض في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال ان الكلمة قد حل وتداخل الجسد
فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت كجبريل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده المخصوص الذين هم خير البرية ويمتنع اتصافه
تعالى لانه تغير لان الاتصاف به بعد ما لم يكن يكون تغيرا وهو على الله محال وكذا يمتنع وجود ذلك الحادث
في الازل لان اتصاف الواجب بالحادث يوجب جواز ازلية الحادث فيلزم الانقلاب اي انقلاب
الحادث قديما ازليا لان الازلي الذي ما لا اول له والحادث ما يكون بعد العدم ويوجب زوال ضده
اي ضد الحادث فيلزم عدم الحلول عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا لما مر واما الاتصاف
بما له تعلق بحادث كالصفات الحقيقية المتغيرة بالتعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه او
الاتصاف بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال الحاصلة بعد ما لم يكن لكونه غير رازق لزيد
الميت بارزقا له عمر المولود فليس من المتنازع فيه فافهم فصل في الصفات الوجودية وهي ازلية
ابدية زائدة على الذات اذ لا يعقل من مفهوم العالم الا من له علم وهكذا فالواجب عالم له علم

وقادر وله قدرة وحي وله حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وسائر الصفات ولو كان علمه ذاته وقدرته ذاته
وكذا سائر الصفات لما افاد حمله ولا يجوز ان يقال انه عالم قادر ولم يتميز الصفات بعضها من بعض لانها
كلها نفس الذات فيتكلم قياس بهذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة ولم يفتقر الى الاثبات لان اثبات شيء للشيء انما يتصور بين اثنين وجاز انتفاء
اي العلم بما يتصف به الذات من الحيوة والارادة وكذا في سائرها فيلزم اتصاف الصفة بالصفة وهو باطل وقالت
المعتزلة اي في اثبات الصفات الواجب استكمال بالغير وهو تعالى عن ذلك وتعليل للعالمية بالعلم مع انها اذ
لا يحتاج الى الغير لاستحالة الجهل عليه وكذا استحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وتكثير للقدماء وهي الذات والصفات
او كثرت القدماء هي قولنا في جواب قولهم فيه استكمال بالغير الصفة لا عين ولا غير حتى يلزم الاستكمال بالغير
او نقول لو انها غير فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له بل نقول هذا الكمال ناشئة عن الذات
ودائمة بدوامه هذا غاية الكمال وقلنا في [illegible] ولزوم الكفر في التكثر الكفر بتعدد الذوات القديمة كما الزم
النصارى واعلم ان القول بتعدد القديم مطلقا ليس كفرا بالاجماع بل في القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في
الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بنفسه قالوا اي المعتزلة في نفي الصفات اي ان الصفات لو كانت ثابتة
قديمة كانت باقية بالضرورة وبقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل قلنا
المستحيل قيام العرض بالعرض كما مر والمعنى اعم من العرض لانه كما يطلق على العرض يطلق على المفهوم وفيه نظر
لان معنى قيام العرض بالعرض التبعية في التحيز وسبب استحالته في العرض انه لا يستقل بالتحيز فكيف تبعه غيره وهذا
القدر يلزم في المعنى ايضا واجيب بان معنى القيام الاختصاص الناعت بالمنعوت كما هو المراد في قيام الاحوال
والصفات بالذات ويجوز ان يراد بهذا المعنى في قيام العرض بالعرض ايضا ولو سلم فبقاؤه هو بقاء الذات
فانه [illegible] بالذات [illegible] بالصفات [illegible] لانها ليست غير الذات او نقول بقاؤها اي الصفة بقاء [illegible] لها
فانه [illegible] علم للذات فيكون به عالما [illegible] بقاء بنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الشيء بقاء له وبقاء البقاء بعض
[illegible] كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كائن
[illegible] قيام صفة ذاته [illegible] بخلاف حصول متحركين بحركة واحدة قالوا لو كانت لذاته تعالى صفات لكانت
من [illegible] العلم والقدرة وغيرهما [illegible] فيما ثبت قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثارهما والاختلاف
في الآثار [illegible] ممنوع [illegible] من اثباتها عدم اختلاف الآثار لان الاشتراك والتماثل في تمام [illegible]
[illegible] كذلك لكان جميع صفات الممكنات اليها [illegible] هي البطلان فيتعين [illegible] الصفات

الموجودة القدرة قدمها على سائر الصفات لانها مبدأ الآثار وهي صفة واحدة ازلية تؤثر في الشيء من شانها ان يكون مقتضى وبه
الاستناد الحوادث اليه وفاقا منا ومن الخصم والذي يستند اليه الحوادث لو لم يكن قادرا بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشأ ترك ويراد فيه كونه مختارا ويقابله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا يكون
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهي ان لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد الحوادث
الى المؤثر او التسلسل في الممكنات او تخلف المعلول عن الموجب وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم واما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث اي التسلسل وان انتهى فلابد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من
الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف وقد
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الموجب لامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال في
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب فليس له قدرة مرجحة فيلزم الترجيح بلا مرجح
في تخصيص الكواكب بمحالها والاشكال بانواع الحيوان اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كرة او على شكل واحد لكون النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى الاجزاء على
السواء او على كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض لكون النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وفيه بحث اذ يجوز
ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل سمات نقص فيجب تنزيه الله تعالى عنها وبان اتقان العالم وصنعه على ما
من اللطائف والعجائب وانتظامه على هذا الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم عالم بحكم الضرورة تمسك
المخالف بوجوه ستة وهم الحكماء القائلون بالايجاب بان تعلق القدرة باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
بايجاد العالم اما قديم فيكون الاثر وهو العالم قديما وحادث انتقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميع ما لا بد منه وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك وهو لا اختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم الاستكمال
بالغير والا اي وان لم يكن اولى من الترك فالعبث اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلا الامرين محال وبانه اي

ان ما متنع فی الازل قد صار ممکنا فیما لا یزال لزم الانقلاب ای انقلاب الممتنع ممکنا او امکن الاثر فی الازل
وقد اوجده القادر المختار فاستناد الازلی الی المختار وهو ممنوع وبانه ای اثر المختار اما معلوم الوجود ای ان یعلم
فی الازل انه توقعه فیجب او العدم ای ان یعلم عدم وقوعه فیمتنع والا لزم الجهل ولا شیء من الواجب والممتنع بمقدور فلا
یکون الاثر مقدورا والزوال بمکنته فی الواجب وجود الفعل فی الممتنع ولجیب عن الاول بانا نعترف ان تعلق
القدرة باحد مقدوریه لا یکون الا لمرجح والمرجح تعلق الارادة لذاتها ای الارادة التی من شانها ان یتعلق
باحد المتساویین لذاتها کما افتاد ایجابی احد الرغیفین فلا تسلسل وعن الثانی بانه یجوز تعلق القدرة والارادة
فی الازل بایجاده ای العالم فی وقته الذی وجد فیه وعن الثالث بان الوجوب بالاختیار عین الاختیار
ای وجوب الفعل عند اجتماع الشرایط بالاختیار وهذا محقق ومثبت للاختیار لا مناف له لانه بحیث لو شاء لترک بخلاف
الموجب نظر الفرق وعن الرابع بقوله وقیل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم یکن اولی به کان عبثا فان الاولی فی
نفسه او للغیر لا یکون عبثا وان سمی شیء عبثا بناء علی خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته علی الواجب واشار
المعوالی ضعفه بلفظ قیل لان افعال الله تعالی لیست معللة باعراض حتی یقال انه اولی لنفسه او للغیر لا یسال عما یفعل
وعن الخامس بان الحادث ممکن فی الازل لذاته لا ممتنع وتوهم لکون هذا اثر القادر المختار ای انه ممکن
فی الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا یلزم خرانه لا استناد الی القادر لما هو ازلی بل لما هو ممکن فی
الازل نماتة ولا نسلم استحالته وعن السادس بانه تعالی یعلم وجوده وقوعه بقدرته وشمل هذا الوجوب لا ینافی
فی المقدوریة بل یحققها جمیع هذه الوجوه مع الاجوبة مذکورة فی شرح المقاصد ایضا ثم قدرته تعالی غیر منقطعة
فی طول الزمان ولا مقصورة علی بعض الممکنات بل تتناول جمیع الممکنات فان التناهی والانقطاع من خواص
الکم وانه ثم اذا القدرة بحسب ذاتها من الکیف فلا یناسب الیها التناهی لان المقتضی للقادریة هو الذات
والمصحح للمقدوریة هو الامکان والانقطاع لها ولا تناهی للممکنات قبل الوجود وتخصیص البعض بشرایط التعلق
التعرض وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذکرنا للنصوص الدالة علی شمول قدرته مثل والله علی
کل شیء قدیر وخالف بعض المعتزلة کالنظام ومتبعیه فی القبایح لانه مع العلم بقبحه ایجاده سفه وبدونه
جهل وکلاهما نقص یجب تنزیهه تعالی عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة الیه فان الکل ملکه فله ان یتصرف علی ای وجه
[illegible] والبعض کالجبائیة فی مقدور العبد ای لا یقدر علی عین فعل العبد بدلیل التمانع وهو انه لو اراد الله والعبد
[illegible] توجها فیجتمع النقیضان او لا وقوعهما فیرتفع النقیضان والجواب انه مبنی علی تاثیر القدرة الحادثة
[illegible] بطلانه وعلی تقدیر تاثیرها فنادیها فی هذا المقدور ممنوع بل لله تعالی او قدر علیه من العبد فیه وخالف
[illegible] ابو القاسم البلخی ومتابعیه فی مثله ای مثل فعل العبد ای لا یقدر تعالی علی مثل فعل العبد لانه فعلا ما طاعة

او معصية او سفه تعالى عنهما والكل منه محال والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وقصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والاغراض وبعد فهذا محل تأمل وبالجملة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اي بلا واسطة شيء او اختيارا عندنا واستناد الكل اليه تعالى اعم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا ولغير فرق فذهبت المعتزلة الى ان الشرور والقبائح من الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مسئلة خلق الاعمال وبلا اختيار ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ترتيب المعلولات كما مر والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما مر وذهب المنجمون وهم الصابئة الى ان الكواكب المتحركة هي المدبرات امر في عالمنا هذا الدوران الحوادث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف في بعض المواضع وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله ومنها اي من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متقن محكم لاستناد العالم مع امكانه وانتظامه على هذا النظم العجيب اليه وكل من كان اثره هذا البديع يكون عالما بالضرورة ونبه عليه مثلا بان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم او هذا فان من راى في الآفاق والانفس تامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تفكر في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها في صنع اوكارها وصيد ارزاقها من الحيل واعطيت من الآلات المناسبة لها جزم بان من كان هذا صنعه عالما بحقائقها من حيث يبني ويبتني ولكونه تعالى قادرا مختارا اي فاعلا بالقصد والاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم في مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وغيرها افعال متقنة محكمة مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان مبدأ هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك وا ثباته بالسمع اي بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب متوقف على التصديق بالعلم فيدور بخلاف مثل القدرة والكلام فان اثباتها بالادلة السمعية لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اي لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعم المفهومات الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات كلها لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذاته تعالى ومقويا لمتساوي نسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وخالف بعضهم

في العلم بذاته لعدم الاثنينية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزوم لاتناهي
الصفات اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
بالفعل فهو متناه وكلما تعلق به العلم موجود بالفعل والجواب ان العلم صفة واحدة لها اعتبارات عقلية متعلقات
بالمعلومات لا موجودات عينية فيلزم المحذور وان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعتبارات الخارجية فضلا عن لاتناهيها او بغير المتناهي لاستحالة وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
المتناهي اذ كل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يعقل وغير
المتناهي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد وطرف به يمتاز وينفصل عن الغير فيلزم التناهي هف والجواب انا
لا نسلم ان المعلوم والمعقول التميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا
في ان يكون بحسب الحدود والنهايات او بالمعدوم اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفي محض
وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم الباري تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
واللازم محال بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار وتعلق علمه تعالى بكونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي
العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
الجهل او انقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير البتة والجواب
بان من الجزئي ما لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد ويتصف بانه قبل الحادث فاذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد
ثم بعده اذا اعدم من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير
الاضافة دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات والحاصل ان التغير
في التعلق لا يلزم تغيرا في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والقائل مشايخ
المعتزلة وكثير من الاشاعرة ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغاير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته اي المعلوم اذ لو تكثر بكثرته لزم كثرة
العلوم بل عدم تناهيها بحسب عدم تناهي المعلومات وان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا تغير للعلم بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وهذا القول انما يصح
اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة اما اذا جعل اضافة اي تعلقا بين العالم والمعلوم

على ما يراه جمهور المعتزلة فلا يتم فلهذا ارده ابو الحسين البصري بوجوه ذكرها المص في شرح المقاصد تركناها خوفاً للطول بالكتاب كرها
ومنها اي من الصفات الارادة وهي صفة موجودة قائمة بالذات بها يتمكن وتخصيص مطلقاً في المقدور
بالوقوع وهذا قريب من الاختيار الا ان في الاختيار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة قوله وتعلقها الى قوله انها
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك في هذا الوقت دون غيره فيفتقر الى مرجح والمرجح هو الارادة فيلزم تسلسل الارادات وتقرير الجواب
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح وقد تقدم ان الارادة
لا يوجب تقدم المراد لان تعلقها بها حادثة فعند وقوع المراد يزول تعلقها والقول بانها حادثة قائمة بذاتها
وهو قول الكرامية ضروري البطلان لما يلزم من قيام الحوادث بذات الله تعالى والقول بانها اي الارادة العلم
بالنظام الاصلح وهو قول الحكماء فانهم قالوا الارادة هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على حسب الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يكون كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
او القول بانها كون الفاعل غير مكره في ذلك الفعل ولا ساهٍ وهذا قول النجار او القول بان الارادة هو
العلم في فعله لنفسه وانما هو الامر في فعل غيره حتى ان الا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له وهذا قول
الكعبي وكثير من معتزلة بغداد او القول بانها الداعية بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل يعني انها علمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الفعل نفي لما هو معنى الارادة اي هذه الاقوال كلها نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم لكل متصف وهو ما يعلم كل واحد منا انه قبل ان يصدر عنه فعل او ترك يظهر في نفسه حالة
ميلانية تقتضي ترجيح احدهما على الآخر وقد دل عليه النصوص من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعاً ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية واستلزم هذا اي معنى الارادة المعلوم لكل متصف الفعل
بالاختيار ونحن نعتقد بانه تعالى قادر مختار في افعاله قطعاً ومنها اي من صفات الله تعالى الحيوة والسمع
والبصر لدلالة النصوص القاطعة الواردة في الكتاب والسنة وهي لكثرتها لا تحتاج الى عدد ولا حاجة
الى ايرادها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء من الحكماء وغيرهم على ذلك اي على انه تعالى حي سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناها فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة وذهب الحكماء الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري ان السمع والبصر عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات وقد دلت

السبعية ايضاً على هذا الا انها ورد على ان الله تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات بعد المبصرات حال حدوثها وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعارض وكان الخلو عنها اي عن هذه الصفات التي هي كمال نقص وهو على الله محال كما مر لدليل الاجماع فثبت صفات ثلثة قديمة ولما اعترض انه لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ومايقال انها اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج النوعي ويقال في السمع والبصر تاثر الحاسة فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ممنوع في حقه تعالى اذ لا يتصور مزاج فضلا عن اعتداله وتاثر حاسته بل هما صفتان قائمتان بالله تعالى كما حققناه وكذا كونهما اي السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات وفي المبصرات كما قال الكعبي وابو الحسن ممنوع لما مر من النقص ولان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت انه تعالى خالقه وخلق الشيء وايجاده مشروط بان يكون مدركا بوجه من الوجوه الا لا تحال ايجاده بان الخلف يقتضي ادراك الشيء من الجهة التي هو بها وادراك المسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومن حيث انه مبصر ولا شك في ان هذا الادراك لا يحصل بسائر الصفات فلابد ان يكون له صفتان آخريان متعلقتان بالمسموعات والمبصرات من حيث هما هما واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب الصحيح انه تعالى يدرك متعلقاتها قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام الادراكات الآخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يحصل نفيه ضده وهو نقص فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم تقدس الباري عز وجل ان يكون شاما او ذائقا او لامسا فانها تنبئ عن اتصالات تعالى الرب عنها وتنزه ومنها اي من صفات الرب الموجودة الثابتة بل الكلام بشهادة اجماع الانبياء وبتواتر قولهم تاثبت صدقهم بطريق دلالة المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور فانه لو لا يتوقف الكلام على المعجزة وصدق المعجزة على اخبار الله تعالى عنها بطريق التكلم لدار ولان ضده اي ضد الكلام وهي الخرس نقص وهو كمال ولو كان لغيره لزم كمال الغير عليه تعالى الله تعالى عن ذلك فالحاصل انه لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في انه تعالى المتكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك هذا هو الكلام النفسي ويدل عليها بالعبارة والكتابة فذلك الصفة هو الكلام النفسي وما عبر به عنه هو الكلام الحسي فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل

او بالعبارة متواترة وجمهور العرف على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي وقد عرفت معناها ولم
يقل بقدم الحسي الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا بما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات ولا يجوز
قيامها بذات الغير لان صفة الشي لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذاته تعالى فتكون قديمة الا لعدم
زامه تعالى محلا للحوادث وبطلانه ضروري لكونه اي الحسي مترتب الاجزاء ممتنع البقاء وان الكل الذي هو صفة
الله القائمة به هو الكلام النفسي لا الحسي كما توهم من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اي الحسي حادث في جسم
منافيه معنى تكلم الباري تعالى عندهم انه خلقه فيه اي في الكلام حروفا واصواتا او في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي
صلى الله عليه وسلم لنا على اثبات كونه نفسيا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام للقطع بان موجد
الحركة لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظي وهو المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول بشرط
انقضائه فتعين المعنى وهو الكلام النفسي المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء فيصح قيامه به تعالى
كالقائم بنفس الحافظ او بالطابع وهو لا انه يعز حادث وايضا كل من يامر وينهى ويخبر ويستخبر يجد من
نفسه معنى غير العلم والارادة فذلك المعنى هو الكلام النفسي يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وما
نعبر به عنه هو الكلام الحسي وشاع عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليهما كما قيل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا والفرق بين الحسي والنفسي بين اذ المعبر به اي الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه
الثلثة نوعا وصنفا دون المعنى ولا نزاع في انه اي الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور شهر استعماله على النظم
المخصوص والوصف الحادث المسموع لا يجوز انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاؤه واخترعه بقوله في اللوح
المحفوظ القول بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بخلقه في الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية فباعتبار الانشاء
والاختراع يقال لهذا النظم كلام الله وتخص المعرفة منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والفقهاء
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل العربي كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي
هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى وامتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقروء فان قراءة
المعنى غير متصور والمسموع كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمتحدى به فان قبل التحدي للتحدي فيه
وانه فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور
في الصفة القديمة ونحو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وقوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون قالوا اي القائلون بحدوثه انه لو كان ازليا فالاخبار والماضي كذب
والامر والنهي سفه او عبث فهي في القرآن كثير والكذب والسفه والعبث على الله محال لانها نقص عجز او تعييب

اى الكلام في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهي وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات مع انه يكفي في الخطاب بالامر والنهي في الكلام النفسي
ههنا طلب معقول وجوده كما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة والتحقيق انه
انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر في حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل ممن سيوجد
كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر صادق بانه سيولد له فكلا او المذهب انه اى الكلام واحد في الازل ويتكثر
بحسب التعلق فيما لا يزال اذ لم يرد السمع بالتعدد وثبوت الكلام انما هو به بل انعقد الاجماع على نفي الكلام
ثالث قديم فوجب ان يقال انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فالكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا كما في سائر الصفات
واثبت الشيخ البقاء يعني انه زعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة وليس كذلك
بل له تعالى صفات كثيرة وانما اوردوا منها الا التي يتوقف عليها تصديق النبي عليه السلام والتي اختلف فيها من
الصفات المختلف فيها البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري البقاء وهي صفة كسائر الصفات لان الباقي
بلا بقاء كالعالم بلا علم فان الوجود متحقق في ذاته دون البقاء كما في اول فلزم كون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود ورده القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة بانه
اى البقاء استمرار الوجود اي هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا شيء زائد على الوجود وبانه يعود الكلام
في بقاء البقاء اى لو كان البقاء امرا موجودا لكان له بقاء اذ لو لم يكن للبقاء بقاء لم يكن الوجود باقيا فيلزم
ويلزم تسلسل البقاءات واجيب بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم و
فسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعا فله التخليق والتكوين
ومدح به نفسه بكلام ازلي قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيلزم صفة ازلية وهي المعنى بقول
الكل بانه تعالى يكون الاشياء فانها كلمة ازلية هي كن لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ولما اعترض انه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير الفعلي بدون الاثر
اشار الى دفعه بقوله وكلا يلزم من قدمه قدم المكون لان المراد صفة بها يكون الاشياء في اوقاتها
وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى
تعلق القدرة والارادة بالمقدورات قال الامام الرازي الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها
اى بالنظر الى نفسها فلا تتميز عن القدرة والتمدح في الازل بالخالقية نفسه مثل التمدح بانه سيخلق

ما في السموات اي هو بحيث لم يزل ذلك فيما لا يزال والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر السماء
والارض والانبياء وغير ذلك وما قيل ان التكوين هو نفس المكون وان التاثير نفس الاثر واشتهر هذا عن الاشعري
وفساده ظاهر غني عن البيان ولكن معناه ان المفهوم من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق يعني ان لفظه شائع
في الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لا انه هو حقيقته وان الحاصل من التاثير اي حاصل هو الاثر لا غيره
واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضاء وغير ذلك من الصفات الموجودة فراجعة الى
الصفات المذكورة وما ورد في الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وغير ذلك من القدم كما ورد في الحديث وغيره مجازات وتمثيلات
فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمته واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود والعين
عن البصر فصل في احالة تعالى الحق انه يصح ان يرى وهو مذهب اهل السنة والجماعة بمعنى حصول الحالة
الادراكية التي تجدها الانسان حيث ما يرى الشيء بعد علمه كالحالة الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة
ولا مقابلة وتحصل ذلك للمومنين في الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يعزب
عنه شيء فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهويته موجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركا للنفس
هويته الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هويته الموجودة مشاهدة له فيجاز على هوية
المجردة من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هوية المجردة الموجودة قابلة للروية فلم يبعد ان يخلق الله تعالى
قوة هذا الادراك في الباصرة بعد البعث فيجاز ان ترى اذا تجلى من غير تشبيه ولا تكييف ولا محاذاة ولا مسامتة انتهى
كلامه اما اثبات الصحة لروية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الروية فلو لم يجز الروية لم يطلبها
عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه عبثا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعدمه فلجهله
وكان كليما نبيا والله تعالى علقها اي الروية على الامر الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق اي المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والقول اي قول المعتزلة بانه اي موسى عليه
السلام انما طلب العلم وغيره عنه بلازمه وهو الروية او بانه على حذف مضاف اي روية اية او انه عليه السلام
طلبه مع العلم بانه لا يجوز لاجل القول حيث قالوا ارنا الله جهرة او انه صلى الله عليه وسلم سال الزيادة
الطمانية لسماع الامتناع اي امتناع الروية ظاهر البطلان خبر القول لان في الاولين صرف الاية
عن الظاهر بلا ضرورة وعن الثالث والرابع بانه المخبر والعالم ت ليطلب ما لا يجوز وقد يستدل على جواز
الروية بدليل عقلي بان متعلق الروية المشترك بين الجوهر والعرض فانا نرى الجواهر مثل الطويل والعريض

وتميز الطويل من الاطول مرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص او ادراك الطويل او ادراك تلك المتألفة تبتنى على تركبه من الجواهر الافراد ونرى الالوان والاضواء والحركة والسكون والاجتماع وغير ذلك من الاعراض فلو عللنا الرؤية بعلة غير مشتركة لكون الجوهر جوهرا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه غير جائز ثم المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث لكن الحدوث يمتنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم جزء العائد واذا اسقط العدم عن درجة سقط الحدوث ايضا فتعين ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما وهو مشترك بين الواجب وبين الممكنات لما مر لان الحدوث او الامكان عدمى لما ذكرنا آنفا مع اشتراك المعدوم فيه اى فى الحدوث والامكان فلزم اعتباره فما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فقد تحقق فى حقه تعالى علة كونه مرئيا وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقا بها ضرورى فيكون رؤية البارى تعالى ضروريا ايضا ونقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم ليصح رؤية المشمومات والمذوقات والمدركات والمسموعات بجريان الدليل المذكور فيها بعينه فاشار الى الجواب بقوله وجواز رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملتزم فان الرؤية عبارة عن زيادة كشف وانجلاء على امر وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا يختص بحاسة البصر فيصح رؤية جميع المحسوسات وان استبعد رؤيتها لجريان العادة من الله تعالى بذلك لا امتناع ان يخلق فينا ملكة الابصار الا دراكية فان قيل الواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام فى المتعلق اى متعلق الرؤية والرؤية قد تتعلق بالشئ من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فانا قد نرى الشئ وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك انه جوهر او عرض فضلا عن ان ندرك زيادة خصوصية لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او خضرا واما الوقوع اى وقوع الرؤية فى الآخرة للمؤمنين فلدلائل سمعية كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد عن ائمة واللغة التتبع لموارد استعماله استعمال نظر اليه الا فى الرؤية وحمل النظر على الانتظار وحمل لفظ الى على النعمة كما حمل المعتزلى حيث قال لم لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ويكون الى فى الآية واحد الآلاء فيكون اسما لا حرفا ومفعولا للنظر كما ذكر الجوهرى فى الصحاح الآلاء النعم واحدها الى بفتح وقد يكسر ويكتب بالياء او يكون الى بمعنى عند كما ذكر الازهرى فى تهذيبه نقلا عن ابن السكيت ان الى يجيء بمعنى عند فيكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمته او كان مكان او فى قوله او حمله الى او لكان النسب تعسف عن المعنى ثم فان الآية وردت فى المؤمنين وتخصيصها بالانعام والاكرام فاذا حمل الى على الحرفية والنظر على الرؤية تحقيقا لان رؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات والوصل

الى على معنى النعمة او عند والنظر على الانتظار لم يتحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وهذا كما
قيل الانتظار اشد من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث قال الله تعالى شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وبيان الاستدلال به ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ينادي منادي يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر وكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال الحافظ في سند هذا الحديث حدثنا
عمرو بن عون قال حدثنا حماد وهشيم عن اسمعيل بن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي
صلى الله عليه وسلم اذ نظر الى القمر ليلة البدر قال انكم سترون الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام
فينظرون الى وجه الله وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والاحاديث في هذا الباب كثيرة والمخالف يعني
اي المعتزلة المنكرون للرؤية يدعي اقتضائها اي اقتضاء الرؤية المقابلة يعني انه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة وايضا يدعي ان الرؤية تقتضي
دوامها عند حصول الشرائط يعني انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما في حقه تعالى ممنوع لان المقابلة تتوقف على الجهة والتحيز وهو
في حقه تعالى محال واما الدوام فممتنع بالاجماع والعمدة في تمسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية وائمة التفسير وصحة الاستثناء فاذا دخل عليه لا كان سلبا للعموم وان ادراك البصر عبارة
عن الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية ورد بان معنى الادراك هو الرؤية على صفة
الاحاطة بجوانب المرئي ويجالدا اذا حقيقة الادراك النيل والوصول كما في قوله انا لمدركون اي لملحقون ونحو الرؤية
المكيفة بالاحاطة اخص من مطلق الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا ينهض استدلال الخصم وبعد التسليم
كون كلا دراك هو الرؤية او يدعي ان الادراك اعم منها اي من الرؤية ونفي الاعم يقتضي نفي الاخص نرد بانه
لا عموم في الاشخاص لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان وضع الجمع المحلى باللام للاستغراق وقد دخل عليه
النفي فرفع النفي الايجاب الكلي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية فلا يكون عاما لجميع الاشخاص ولا عموم في الاوقات

لانها اي قضية لا تدركه الابصار سالبة مطلقة لا دائمة والسالبة المطلقة لا يقتضي الدوام واما قوله تعالى في
جواب سوال موسى عليه السلام لن تراني فليس للتابيد اي لفظ لن ليس للتابيد كما يدعيه المخالف انه للتابيد واذا
لم يره موسى ابدا لم يره غيره فتطابق هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولا عموم النفي للاوقات لانه يجوز ان
يكون النفي مختصا بتلك الزمان اي بالدنيا واما قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم يستدل به الخصم بانه لو كان الرؤية
جائزة لما سمى الله سوالهم ظلما ولما يجازيهم بارسال الصاعقة فجوابه ان استعظام سوال الرؤية بالتسمية
ظلما واخذ الصاعقة فلتعنتهم المستوجب للجزاء وطلبهم الرؤية في الدنيا كالاستعظام لنزول الملائكة في
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا مع انه جائز وفاقا **خاتمة** الفصل المجهود على قدر طاقة البشر ان يعلم حقيقته تعالى بل لا يعلم
من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
والسلوب ككونه واجبا اي لا يقبل العدم ازليا اي لا بداية عدم وابديا اي لا نهاية عدم وليس بجسم ولا جوهر ولا في
مكان وليس له ضد ولا ند والاضافات ككونه عالما وقادرا ومريدا وخالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضي ان الموصوف بهذه الصفات متميزة في نفسها عن سائر
الحقائق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فنحن عاجزون عنه **فصل** في افعاله تعالى موجد فعل العبد هو الله
تعالى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري بان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد في
مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب قال بعض اهل السنة انا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته و
قال الامام الرازي هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وقيل هو العزم المصمم فان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم طاعة كان او معصية اوجد الفعل عقيبه وهو اي الكسب امر اضافي يجب من
العبد حصوله ولا يوجب وجوده وجود اثر المقدور وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به
في محل قدرته بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل له اي يوجب الكسب من حيث هو اتصاف الفاعل
بتلك القدرة وذلك كتعيين احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وصرف القدرة اليه وعند
جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قال المص هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ولا فرق الا بان ايجاد القوى والقدرة

عند المعتزلة بطريق الاختيار وعندهم بطريق الايجاب بتمام الاستعداد واطلقوا لفظ الخلق على العبد اقتفت المعتزلة
تابعهم من اهل الزيغ على ان العبد موجد لافعاله تحرجوا من لفظ الخالق الا ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسميته خالقا فجترى عليه
بعدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون يسمونه خالقا مختارا ولذا يكون كل حيوان خالقا
لافعاله وقد وردت النصوص القاطعة بان لا خالق الا هو قال الله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه
لله تعالى واستحقاق للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقال تعالى ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شئ فقدره تقديرا اخصصا لبعد عموم نفى الشركة بانه خلق كل شئ ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون لبعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشركة مستدركا وقال تعالى
انا كل شئ خلقناه بقدر بنصب كل وهو المختار اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد وعلى مقدار مخصوص
متعلق بالغرض والمصلحة وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا صريح على انه تعالى خالق عملكم اذا ما جعلت
مصدرية كما اختاره سيبويه فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واذا كانت موصولة اي وخلق ما تعملونه على حذف العائد
قوله اتعبدون ما تنحتون فلان كلمة ما عامة تتناول ما تعملونه من الاوضاع والاشياء وغير ذلك وقال تعالى هل من خالق غير الله
والتمسك به انما يتم اذا جعل الخالق خبرا وهو ضمير الشان وقال تعالى فعال لما يريد تدل على انه تعالى
يفعل اي يوجد كل ما يتعلق به الارادة والمشية وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي بخلق الله تعالى
لا شريك له غيره الا له الخلق والامر وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان اي انه الذي اوجد واثبت في قلوبهم الايمان وقال وانه
هو اضحك وابكى اي انه تعالى اوجد الضحك والبكاء وهما من افعال العباد فدل على انه تعالى موجدها والآيات كثيرة منها
هو الذي يسيركم في البر والبحر ومنها قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ومنها قوله تعالى هل من خالق
غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقد تواتر من النبي صلى الله عليه وسلم
الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ما يشعر بان كل كائن متعلق بالله تعالى ومشيته وان كان احادها
الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وقد يستدل على نفي الخلق من العبد والاثبات لله تعالى بوجوه عقلية منها انه
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لما ثبت شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن
وفعل العبد ممكن فيشمله وقد مر امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ومنها انه لو كان العبد موجدا لفعله لكان عالما بتفاصيله
واما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص وهو القصد ولا يتصور ذلك الا
بعد العلم واما بطلان اللازم فلان النائم والماشي للعبيد عنهما افعال اختيارية لا شعور لهما بتفاصيلها ومنها انه لو كان

العبد موجدا لفعله لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لم يكن موجدا مع ترجيح الفعل بمرجح لا يكون
فيه أي العبد وتقريره ان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك محض الاتفاق وعلى الاول ان كان ذلك المرجح للفعل
من العبد ينتقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى مرجح لا يكون في العبد لا يكون في العبد فاذا انتهى اليه
لم يستقل العبد بفعله ولم يتمكن من تركه لان الترك لم يمكنه مع التساوي فكيف مع المرجوحية مرجح ويجب عنده اي عند ذلك
المرجح الفعل ويلزم التمكن من الترك مع ان معلوم الله تعالى هو اي الفعل يكون ووقوعه التيقن فان ما علم الله وقوعه
فهو حتم وما علم عدمه فوقوعه ممتنع لامتناع الجهل والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء وقد يستدل ايضا
بانه لو قدر على ايجاد فعله واختراعه لقدر على اعادته واللازم منتف اجماعا لان الامكان الذاتي من لوازم الماهية
لا يختلف باختلاف الاوقات فمن تمكن على الاختراع تمكن على الاعادة ولهذا يصح الاستدلال على قدرته تعالى
على الاعادة بقدرته على الابتداء كما في قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة ولقدر على ايجاد
مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان علم الله
ولقدر على ايجاد الفعل لقدر على خلق الجسم لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو في الكل سواء ولو كان
قادرا على فعله لكان فعله لخلق الايمان والطاعات وكثير من الحسنات احسن من فعل الباري تعالى لخلق ال
والاجسام والاعراض وكثير من الموذيات وكان العبد اشرف من الله خلقا واصلاحا ولما صح سؤال الايمان
من الله ولا الشكر عليه اي انعام الايمان اولا يتصور ذلك اذا كان بخلق العبد واختياره وقد انعقدت الامة
على وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه لذا قال المصنف اما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة كابي الحسين
واتباعه بان كل احد يفرق بين حركته بغير اختياره مثل سقوطه وبين الاختيارية مثل صعوده الى الجبل واذا ك
الايمان الثاني لقدرته وايجاده دون الاول وكل احد يجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام
على الاكل والشرب عند الجوع والعطش وان كل احد يقطع بان ما يطلب منا من حادث الامور او ينهى عنه اي يمنع
من الفعل لما يكرهه او يتمناه اي الفعل للحاجة اليه او يتعجب منه بسبب لطف ادراك فيه انما هو فعل فاعله
لا غيره وهذا الدليل يعني بان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك ما ذكر من وجوه لا يفيد كونه اي الفعل المسند الى العبد
مخلوقه وبايجاده واختراعه بل كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده وداعيته وارادته
ومنهم من ادعى ان العلم بكون العبد موجدا لفعله استدلالي نظري احتج عليه بانه لولا استقلال
العبد بفعله لبطل المدح على الحسنات والذم على المعاصي والامر بها والنهي عنها والثواب والعقاب
عليها وفائدة الوعد والوعيد ونحو ذلك من ارسال الرسل وانزال الكتب اولا لطف للترغيب والترهيب

والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل فائدة وبان من افعال العباد قبائح لا يجوز ان يخلق الحكيم
كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لا معنى الفاعل القبيح الا موجده وبالعكس وبهذا الوجه اتهموا
البارى تعالى بما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والشارب والقاعد وغير ذلك من الافعال والجواب
بان الكسب الذي نشاء للعبد وتعلق القدرة والارادة من جانب العبد في وجود الفعل كاف فيما ذكر من
التكاليف والثواب والعقاب وصدور الافعال والآراء وان لم نقل بان هذا القدر من التعلق والكسب كاف في
الانواع بينا وبين المعتزلة في الوجوب اي جبر الفعل والامتناع بناء على المرجح الموجب - وهو الله تعالى او
العلم الازلي - فان ما علم وجوده من افعال العبد وارادة الله وجوده فهو واجب الصدور والوقوع ولكن بسبب
كاف في اضافة الفعل الى العبد وكونه منهيا عنه من الله تعالى وما قال الخصم ان فاعل القبيح بوجده فممنوع فان القبيح
فعل القبيح لا خالقه الا ترى انه تعالى خلق اصل القبائح وهو الشيطان مع انه منزه من ان يوصف بها
الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر واحتج سمعا بالآيات قال صاحب التجريد
احتجوا بتقريب من مائة آية وتنبيه ضبط والادلة السمعية الواردة في عدة انواع الاول في اسناد الافعال الى
العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد والاختراع قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى وما تنقص
من خلقه وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فان العمل والفعل والخلق بمعنى الايجاد والثاني
في انه لا مانع للعباد من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى فما لهم
لا يؤمنون وقوله تعالى كيف تكفرون فلو كانت هذه الاشياء من الايمان والكفر وغيرها بقدرة
الله وخلقه وارادته لكانت نافيا وملجيا وقد نفاهما بالنصوص والثالث الواردة على تعليق افعاله بمشيئتهم
وهي قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
والجواب ان بعضها بمعزل المتنازع فيه وهي الواردة على عدم المانع فان المراد الموانع الظاهرة
التي يتخيلها الكفار والجهال وهذه موانع عقلية والبعض بادلة وهو ما ورد في النوع الاول جمعا
بين الادلة السالفة الواردة على ان الكل بقضاء الله وقدره فنحمل هذه الالفاظ على المجازات عن
التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او نحمل هذه الاسناد
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة ومشيئة العبد ليس الا بمشيئة الله تعالى فان الصنف
ان التعليق بمشيئة العبد هنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله تمهيد
واعلم ان معول الجبرية القائلين ان العبد مجبور وكل فعل منسوب الى الله تعالى حقيقة وظاهرا
لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح وهو ليس من العبد فلا دخل للعبد والدليل بان تفاصيل افعال العباد

معلومة لهم والجاهل بالامور لا يكون خالقا لها وتمسك القدرية القائلين ان العبد خالق للافعال بالاستدلال على انه لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وغيرها والدليل ان افعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم
فلزم ان يكونوا خالقين كما قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فيه اشعار بذلك والحق انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه وارضاه الكرام وقيل سمع هذا
الامام ابو حنيفة رحمه الله اذ المبادي القريبة لافعال العباد على الاختيار العبد وقدرته والمبادي البعيدة على الاضطرار
اي اضطرار العبد في فعله كالانسان مضطر في صورة مختار فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والالات
والقوابل بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد
الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختصة بطرف من
الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفها الى احدهما فبهذا صح اسناد
الفعل اليه فمثال الانسان كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني قال سل من يدقني وافعاله اي العبد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره [illegible]
عنده كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن ولو بواسطة موجب عند الحكماء فان عندهم اذا تم الاستعداد
تام الفيض ضرورة فجميع الممكنات مستندة اليه كما يجيء وهو مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراده
وما ليس بكائن ليس بمراده وكل ما هو مراده فهو واقع بقضاء الله وقدره والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فلزم
ان يكون فعله الذي هو كفر واقعا بالقضاء ومرضيا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فاشار المصنف الى جوابه بقوله
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي القضاء والحاصل ان الانكار المتوجه الى الكفر -
انما هو بالنظر الى المحلية لا الفاعلية اي ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واتصافه به وانكاره ليست
بهذه النسبة ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره بهذه النسبة والفرق بينهما ظاهر فانه لا يلزم
من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لما وجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وعند المعتزلة لا يصح قوله فعل العبد بقضائه تعالى الا
بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض اي اعلمنا
بذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر او يكون القضاء بمعنى الالزام كما في
قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة دون البواقي ثم اعلم انه لا خلاف
في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر والعلم للامور كلها عن الله تعالى ولكثرة
[illegible] وثمة قالوا اي المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كلاهما من الله وبتقديره -

لان المثبت للشيء اولى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فهم القدرية علامة في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان لنسبتنا الخير والشر بالخلق والايجاد الى الله ونفينا شريك
غيره تعالى فيما يكون هو الخاصم ولو سلم ان نسبة الشخص انه يكون الى ما يثبته فالمراد هنا [illegible] من لضعيف العقل الى
نفسه يدعي كونه الفاعل ويثبت لنفسه شريكا اولى بالنسبة اليه خاتمة الفصول الثلاثة ان الكل بمشيئة الله الكفر والايمان [illegible]
حتى صار بمنزلة المثل - ما روى مرفوعا الى النبي عليه السلام وموقوفا ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا نشهد
وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريده وعالم به ووقوع ما لم يرد فكيف يريده - لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
تفصيلا بان يقال بانه يريد الظلم والكفر والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير للادب والاحتياط ولا بهامه الكفر مع كونها مخلوقة له وفاقا وخالفت المعتزلة فانهم جزموا بانه تعالى لا يريد
القبائح ويريد جميع افعاله بارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما امر به كاره للمعاصي والكفر بل
يريد اضدادها اي اضداد القبائح وهي الحسنات وان لم تقع فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده وما يكره
من المعاصي والمنهيات تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة - والله تعالى منزه عن القبائح وان العقاب على ما اراد ظلم
وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان الامر بما يراد والنهي عما يراد سفه والله تعالى منزه عنه وان الارادة تستلزم
يستلزم الامر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ويستلزم الرضى لانه لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضا به لما مر ويستلزم المحبة لان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فيوجب محبته والكل فاسد اما الاول
فلانه لا قبح منه تعالى نهاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه واما الثاني فلان الظلم التصرف في ملك الغير وهذا تصرف في ملكه
واما الثالث فلانا لا نسلم السفه وربما لا يكون غرض الاتيان بالمأمور كما في صورة امتحان السيد العبد او اعتذاره
عن ضربه واما الرابع فالاستلزام ممنوع لان الشخص قد يريد ولا يامر كالعكس والمراد مقتضى القضاء ووجوب الرضا
انما هو بالقضاء دون المقضي كما مر وان الارادة لا تستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يبغضه وهذا
الاخير لا يصلح للدلالة على محل النزاع واما التوبيخ اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
والتوبيخ على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله فلقصدهم الاستهزاء في هذا الدعوى وجعل ذلك اي الاشراك
عذرا لهم في الشرك بالله ولذا جعلوا مكذبين في قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم وجعل مقالتهم كذبا
لا كاذبين - ورتب عذاب الاباد على تكذيبهم الرسل لا على احالة النسبة الى الله تعالى كما زعم المستدل ولهذا
صرح وحكم في آخر الاية بانه لو شاء لهداكم اجمعين واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فجعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان فالمراد به [illegible] تسليم كونه [illegible]

الى المشبهات الواقعة بكثرة فيما بين الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى انتهى ثم ذكر فصل الحسن والقبح
لا نزاع في الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم والعلم والجهل ولا بمعنى استحقاق المدح والذم في العرف
ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب او الذم
والعقاب في حكم الله تعالى استدلالا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بيان الاستدلال في الآية انه لو حسن الفعل
او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع وليس كذلك لقوله تعالى وما كنا الآية ولانه لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل لما اختلف حسنه في شيء من الصور والاوقات باطل فان الكذب حرام قبيح مع انه يحسن فيما اذا تضمن انقاذ نبي من الهلاك
وكذا القتل عمدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله من غير داع يوجب الفعل وذلك الداعي يحصل بخلق الله تعالى اياه فلا يوصف
فعل العبد بالحسن او القبح عقلا والمدح او الذم عقلا لعدم الاستقلال اي بطلبه وقالت المعتزلة حسن الافعال وقبحها لا يكون
بالشرع بل بالعقل لان حسن الاحسان والعدل وقبح العدوان والجور ضروري باتفاق العقلاء حتى الذين لا يدينون
بدين كالبراهمة ولان العاقل [illegible] في تحصيل غرضه الصدق والكذب يؤثر الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
[illegible] من غير تصور نفع وفرض لنفسه على الكذب يتعلق بغرضه يؤثر الصدق واهلاكه اي الغريق
وذلك الا [illegible] ولانه لولا القبح العقلي لاظهار المعجزة على يد الكاذب بالفعل لم تثبت النبوة لان اثبات النبوة
يتوقف على [illegible] على يد الكاذب ثم تثبت صدق الرسل فعلم ان الكذب قبيح عقلا وهو المطلوب والجواب عن
الاول [illegible] جزم العقلاء بالحسن والقبح فيما ذكر من الاحسان والعدوان والصدق والكذب
[illegible] بمعنى الملائمة والمنافرة للطبع وصفة الكمال والنقص وهما بهذين المعنيين عقليات
[illegible] ايضا كذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه [illegible] في حق
[illegible] ما لو قوع اي وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في تجويز
[illegible] الرسول [illegible] النبي في اثبات النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن [illegible] تميز النبي من المتنبي
[illegible] وقد تمسك على كونهما عقليين بان من عرف الله تعالى بذاته وصفاته الكاملة ثم اصر على
[illegible] واصر على نسبة كل النقص اليه من الزوجة والحلول علم قطعا انه في معرض العقاب
[illegible] الشرع [illegible] قطعا بهذا بل العلم من قرب الشيء [illegible] يستحق الذم والعقاب واستمرار [illegible] تمسك في
[illegible] بحيث [illegible] بانه مجرد حكم العقل [illegible] تمسك بانه لو كان ثبوت الحسن والقبح
بالشرع [illegible] الواجبات وهو النظر شرعا في المعجزة فلزم افحام الانبياء
[illegible] ان لا يجب النظر شرعا ما لم يجب الافحام [illegible] المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب
[illegible] بالاطلاق [illegible] افعال الله باغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح

فاعلم ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب احدها التكليف بما يمتنع لذاته وثانيها ما هو ممكن لذاته لكن لم تتعلق
بقدرة العبد وثالثها ما هو ممكن لذاته وباعتبار قدرة العبد ايضا لكن يمتنع باخبار الله او لسابق علمه بعدم وقوعه لا خلاف
في عدم التكليف بما يمتنع لذاته لانه يجمع النقيض ولا خلاف ايضا في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم
الله تعالى او اخبار الله بانه لا يقع كايمان ابي جهل وابي لهب انما الخلاف فيما امكن وقوعه عقلا
ولم يقع حال كونه متعلقا لقدرة العبد كخلق الجسم او عادة كارتفاع الجبل والصعود الى السماء
فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به وترتب العقاب على تركه لا بقصد التعجيز واظهار عدم
الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في كونه ما لا يطاق لاحد من القبح العقلي ولكن لم
يقع هذا التكليف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز هذا التكليف لكونه سفها
وهو قبيح عقلا ولا يجوز من الله صدور القبيح ومنا من ذهب الى ان التكليف ابي لهب بان يؤمن ويصدق في
جميع ما جاء به النبي ومن جملته اي جملة ما جاء به انه لا يصدق به اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه لا تكليف عليه بالجمع بين النقيضين بل انما كلف بتحصيل الايمان فهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله ممتنع لسابق العلم والاخبار اي اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون من قبيل
ما هو جائز بالاتفاق وفيه انه لطال الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف بان يصدق به على سبيل التعيين ولهذا اجاب
البعض بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية الركاكة والله اعلم
فصل تعليل بعض افعاله تعالى ثابت بالنص مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج وبالاجماع وعليه مبنى القياس.
ولا يكون الكل معللا لانا نشاهد بعض الافعال ليست فيه غرض اصلا فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه فالاقرب
حمل الخلاف اي خلاف اصحابنا للمعتزلة على لزوم ذلك وعمومه كما نشهد به استدلالهم
اي اصحابنا الاشاعرة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين بانه لو كان الباري تعالى
فعل لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا في نفسه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لان
كل ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه وكلما كان كذلك وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهذا معنى
الاستكمال فالفاعل يكون مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فالغرض لا يتصور الا ان يكون عائدا الى غيره
فيلزم ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل بالضرورة فيعود المحذور المذكور وهو الاستكمال
بالغير وردها بانه ان اريد بالاستكمال بالغير حصول منفعة كمال بسبب الفعل فلا نسلم انه لو كان الغرض كان ناقصا

لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون له في ايجاده لذات وتحصيل له بحسب كل فعل كمال ويحمد وله استحقاق المدح والاجلال وان
اريد به غير ذلك فعلى المتكلم البيان فتمسك بانه يعني ايجاد الغير لغرض نفسه او غيره فان كان لغرضه فيعود الالزام
لغيره فيتسلسل الكلام فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة فلا يصح القول بلزوم
الغرض بعمومه وبانه لا يعقل في تخليد الكفار في النار نفع لاحد فلا يعلل بالغرض لا يسئل عما يفعل فيجب
ان لا يعلل افعاله تعالى بمنافع العباد ايضا كما لا يعلل بمنافع نفسه كما هو المذهب ولكن يدعي الصحابة انه لا عموم في الكل
بل بعض الافعال يعلل بالآخر بالمعنى المذكور ظاهر كما يشهد به الكتاب ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف
عائد الى العباد وهو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات واستدلوا بان الخلو عن الغرض عبث
والحكيم لا يكون كذلك لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض في التكاليف سوى ما ذكروا وكان لا اضطرار
في التكاليف الشاقة بدون استحقاق شيء بازائها ولا منفعة ظلم ان الله لا يظلم مثقال ذرة
[illegible] تعريض للمنفعة هي الجهة المستحسنة ورد بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب العظيم بدون استحقاق بل يدعي
ترتيب الثواب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك للملك فيتصرف في ملكه كيف يشاء ثم
فاعلم انه [illegible] ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء والامتحان للعبد والشكر على
[illegible] على هذا الترتيب الانيق ان يكون ذلك منه تهذيب الاخلاق او امر ما لا نعلمه
[illegible] استحقاق النعم الدائمة في الجنة من الحور والقصور واشياء لا يحصى عجائبها بمجرد
[illegible] بل التفضل محض من الله ذي الفضل العظيم والعذاب الدائم بشرب
[illegible] مذهب المعتزلة بل هو عادل متصرف في ملكه كيف يشاء فصل في تفاريع بحث الافعال
[illegible] نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله
[illegible] وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله واضله الله على علم وختم على سمعه
[illegible] فمن يهديه من بعد الله افلا تعقلون وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
[illegible] فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال والختم والطبع على قلوبهم لانه الخالق للامور كلها
[illegible] انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
[illegible] الموصلة الى البغية فمعنى هدى الله ارشد الله الى طريق الحق بالدلالة الموصلة الى المطلوب
[illegible] معنى الهداية البيان بنصب الادلة الواضحة الموصلة كذلك الى طريق الجنة
[illegible] الالطاف [illegible] يكون رشيدا مرضيا ومعنى الاضلال منع تلك الالطاف

العلم بما فيها الى الالطاف فلا يجدي اي لا ينفع شقاوته وسعادته وكذا في الطبع والختم او يكون الاسناد مجازا الى الله تعالى والضلال
مع حصول هدايته وجعله سعيدا وجعله شقيا وكذا الطبع والختم مع ان الاول فعل العبد والثاني فعل الشيطان فالاسناد اليه تعالى لكونه
الا سبب واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة في العبد قال امام الحرمين الموفق لا يعصي اذ القدرة
على المعصية وبناؤه على ان القدرة مع الفعل كما هو مذهبنا والخذلان خلق قدرة المعصية فيه وقيل اي قال بعض اصحابنا العصمة
ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل والقائل الفلاسفة وبعض اصحابنا ملكة او خاصية صاحبها يمتنع صدور
الذنب عن نفسه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب والثواب والتكليف بما يستحقه وعند المعتزلة
اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او يقرب منها اي الطاعة مع تمكنه في الحالين
ويسمى الاول المحصل والثاني المقرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبيح يسمى اللطف محصلا وان كان مقربا منه
يسمى اللطف مقربا وعند بعضهم التوفيق اللطف المحصل للواجب خاصة ومنهم من قال خلق لطف يعلم الله تعالى ان
العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عندهم اللطف المحصل لترك القبيح
وعبر المصنف في شرح المقاصد انها لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما
ومن الاعتقادات التي اختلف فيها اصحابنا واهل البدع الاجل وهو في اللغة الوقت واجل الشيء يعم لجميع
مدته واخرها ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة فيقال الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه اي في ذلك الوقت وهو اي الاجل واحد لا يتعدد عندنا والمقتول ميت باجله اي ان
موته ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذي هو القتل بطريق جري العادة وعند من جعل المقتول ميتا
باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى هو اجله اثنان والمخالف في ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله واثر صنعه فيكون للمقتول اجلان
احدهما القتل واحد هو الموت والاخر فعل العبد وهو القتل وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل و
لانه لو لم يقتل لعاش الى الاجل وماله واحد ذكره الكعبي واحد وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجال اخترامية
بحسب الافات والامراض ووجوب الجزاء على القاتل بما اكتسبه من الفعل الحرام وان لم يكن من الفعل
المنهي ومعنى زيادة الشيء في العمر في قوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير للنصوص القاطعة على
انه لا تقدم ولا تاخر عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تعالى
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وغير ذلك من الايات والاحاديث ومنها الرزق
في الاصل مصدر يسمى به المرزوق وهو ما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره والحرام والحلال ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع به لم يصر رزقا له وعلى هذا التعريف كل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق آخر ونه بخلاف اذا فسر بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما قيل لينتفع به على ما راه المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان الوارد الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا ويعبر بالانفاق من الارزاق ويمدح به كما قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وقد يخص الرزق بالماكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فعند المخصص لم يكن
غير الماكول رزقا فان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه
تارة ويفسرون تارة بملوك بالملك فيخرج الحرام فلا يكون من اكل الحرام مدة عمره مرزوقا
ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق كقوله تعالى وما من دا
بة في الارض الا على الله رزقها وان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وما تمسكوا به من ان ما يكون حراما يكون اسناده الى الله قبيحا ولا يكون مرتكبه مستحقا للذم والعقاب
مردود بما عرفت من قبل واصلهم ذلك بان مرتكبه يستحق الذم والعقاب لسوء مباشرة اسبابه باختياره واعراض
عما ساق الله اليه من المباح ومنها السعر وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار
الزيادة على قدر الغالب في ذلك المكان والاوان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكون باسباب
من الله تعالى سواء كان لاعتبار العبد فيه دخل كسد السبل ونشر البائع وادخال الاجناس او بالعكس
او لا كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات وبالعكس ثم مرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده لا كما هو مذهب المعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد فصل لا يجب على الله شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولما لم يقل بوجوب شيء على الله تعالى خلفته
من عهد شتى كثير من اهل المعتزلة وهم اوجبوا على الله امورا وتحيروا في معنى الوجوب فسروه تارة
انه لا بد ان يفعل لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه
فمنها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة او تحصيلها ويبعده عن المعصية ولا ينتهي
الى حد الالجاء لان منعه نقض للغرض وهو اتيان المامور به ونقضه قبيح فيجب تركه على الله تعالى ولانه
اي منع اللطف تقريب الى تحصيل المعصية وكلاهما قبيح فيجب تركه ولان الواجب لا يتم الا به اما تحصيله او
تقريب منه فيكون واجبا قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما يحصل الاقبال ان بقاء
الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف ما الا انا نقول ان اقصى اللطف واجب عليهم ولا يخلو عصر من الاعصار عن الانبياء
والاولياء الذين يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصرون المظلوم وينصفون من الظالم الى غير ذلك

من الالطاف ومنها اي من الامور التي اوجبها على الله تعالى العوض اي النفع الخالي عن التعظيم في
مقابلة الم ونحوه من الهم والحزن ومفارقة الاحباب فيخرج عنه الاجر والثواب لكونهما التعظيم في مقابلة فعل
العبد والآلام والاسقام من فعل الله تعالى لانهم قالوا الآلام التي جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
ونحوه لم يجب على الله عوضه والا فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان
كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا للايلام وتعويضه من عنده تعالى بما يكافئ ايلامه
لان تركه اي العوض ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة ولهذا قالوا العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه
اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا يقبل النقل واختلفوا في وجوب
كونه اي العوض في الآخرة قال ابو هاشم واتباعه يجوز في الدنيا كما قال العلاف والجبائي وبعض
متقدميهم وفي حبوط اي العوض بالذنوب كما يحبط الثواب بها ولا يحبط بالفسق قال بالاحباط لمكنه
لولاه لكان الفاسق ما تكافأ في كل وقت من اوقات الآخرة في عوض الآلام والامراض وعذاب الفسق لدوامه
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط منه على الاوقات الكثيرة بحيث لا يتألم بانقطاع ذلك التخفيف واختلفوا
في ان اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب كما ذكرنا وفي اعواض
غير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين انه هل العوض بما يلحقها من الآلام والمشاق منقطع او دائم و
على تقدير التعويض يكون تعويضها في الدنيا او في الآخرة وان البهائم بعد فنائها تدخل الجنة ويكون التعويض
فيها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة
هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد اعتقدوا قبح الآلام لذاتها ولم يروا حسنها بما حسنه المعتزلة من جوازها
وورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوانات زعموا ان البهائم لم تتألم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون والمجانين
فرارا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها وما نشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عن الضرب والجراحات
والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المؤلمة ليشهد ببطلانه لو ساغ جحد ذلك لساغ
حياتها والمصير الى انها جمادات لا تحس ومنها الاصلح للعباد ذهب البصريون من المعتزلة الى انه يجب عليه
للعباد في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع وقيل والقائل البغداديون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا و
يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير والخلاف من الفريقين في الاقدار والتمكين اي اقدار الله تعالى العبد
وتمكينه لفعل ما هو الاصلح له لان تركه بخل وسفه وعدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق تعالى الغني المطلق الحكيم

قلنا فيلزم على قاعدتهم المذكورة ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالمحن والآلام والاسقام والآفات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له ويلزم ان لا يميت
المحسن من الانبياء والاولياء والمرشدين العابدين بل يبقى الى يوم الدين ولا يبقى المسيء بل يقبضه قبل بلوغ التكليف
سيما ابليس الذي هو اصل الشر والفساد وذريته المضلين الى يوم التناد ويلزم ان لا يجيب الدعاء
لدفع البلاء لان الداعين اذ فعل الله بهم الاصلح يكون سؤال التغيير الدعاء مع اتفاق الانبياء والاولياء
بل جميع العقلاء على الدعاء لكشف الضراء والبأساء كما قال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي الى غير ذلك
من المفاسد ومن انه يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة
ودينا لازما وان يستوي الاكرام والاحسان منه تعالى لابي جهل وللنبي صلى الله عليه وسلم وفضل النبي يرجع الى محض
اختياره من غير امتنان وان لا يبقى محال للتفضل بل الفضيلة وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وفي
الحكمة وقوله يختص برحمته من يشاء وان لا يبقى مجال جانب الله في تقرير القبح على اصلهم الفاسد فيما اذا فرضنا ثلثة
اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ آخران ومات احدهما مسلما مطيعا والآخر كافرا فمقتضى قاعدتهم في
التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا واستحق بذلك وجوب الثواب
وتخليد الكافر في الجحيم واستحقاق العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني هذه الرتبة العالية
التي اعطيتها المسلم البالغ فلو يجيب على مقتضى قاعدتهم انه اطاع بالغا فاستحق هذه الرتبة بطاعته
كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فيحصل هذه الرتبة فلو جيب وعلى تلك القاعدة اني
علمت انك لو بلغت لعصيتني وكان تخليصك من تلك الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ ان يقول فلم
فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ ولم راعيت ما هو الاصلح لي كما راعيت للصغير
فلم يكن لموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب وهذه البحث بعينه قال الاشعري لاستاذه ابي
علي الجبائي فبهت الجبائي فترك ابو الحسن الاشعري مذهبه وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة

فصل في اسمائه تعالى تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لانا نعلم بالضرورة ان الاسم هو اللفظ
الموضوع المفرد للمعنى والدال عليه والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه ومدلول له والتسمية نسبة
بينهما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى وما قيل بان الاسم نفس المسمى والقائل الاشعري حيث
قال اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق و
الرزاق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرها اريد بالاسم المدلول كما اريد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله و

وليت النزاع لما وقع في اسم فيستدل الفريقان بنحو اسم زيد ولله الاسماء الحسنى ليس من المتنازع فيه تمسك
القائلون بان الاسم عين المسمى بقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ والقائلون بانه غيره بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فان من المعلوم انه لا تعدد في المسمى بل في الاسم وكلا التمسكين ليس من المتنازع فيه لانه بحث لفظي
لا فائدة فيه ههنا الا نحو ان ارادوا بالاسم الدال على شيء مجرد عن الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فالنزاع فيه لا يعني الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب
او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب قال السيد الجرجاني ما نقل عن الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة
وهو عندي فضول كلام بل الاسم هو اللفظ والمسمى ... وصح له لفظا بانه ينقول الاسم قد يكون غير المسمى فان
لفظ الجدار مثلا مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان
ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسئلة واعلم
انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه
واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى كالشيء في قوله تعالى وتقاسم رحيم ولم يرد اذن بان يطلق الثناء في
ولا منع به ولا يتم احدهم وكان مشعرا بالاخلال كالشوم لفظ الساقي في الخدم مثل
اطلاقه عليه منصب الجود وبمثله للتعظيم في العرف اطلاق مثل العارف والفطن لوهم
الاخلال اما المعرفة فلانها علم يسبقه غفلة يقال لمن ادركت شيئا ثم غاب نسيه ثم ادركته ثانيا
انه عرف واما الفطنة فعبارة عن سرعة ... المراد وتعريضه على السامع وسبقه بالجهل ومثل الطبيب
فلان الطب علم ... مسبوقا بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يجوز اطلاق مثل الحادث
واد ذابح كالمستهزي والمنشي والرامي والماكر على الله تعالى مع ورود الشرع بها لعدم الاخلال والتعظيم
ولا يتعلق في صحة الاطلاق بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب ثم الاختلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعليم والحليم والرحيم
والافعال كالخالق والرازق والمنعم والسلوب كالذي لا ضد له ولا ند له ولا شبه له والاضافات
كرفيع الدرجات وشديد العقاب وسريع الحساب امتناع ما يكون باعتبار الجزء كالاجسام ولا جوهر
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وعليه الجمهور حيث قالوا انه علم لذاته المخصوص
لا يوصف غيره ولا يطلق عليه ... فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والاكثر وعن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وكان الاله اسما للمعبود

ثان لفظه مشتق من اله بالفتح الالام اي عبد وقيل ماخوذ من الوله وهو التحير ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
للخلائق ومحار العقول ولا ينحصر اسمائه تعالى في التسعة والتسعين والحديث ان لله تعالى تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد اذ يقال التنصيص
على اسم العدد ربما يكون لنفي الزيادة بل الغرض لاجل زيادة الفضيلة وبعد تسليم كون اسم العدد دالا على نفي الزيادة
يجوز ان يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته يعني ان لهم زيادة قرب لكان غلمانه غيرهم ولما فرغ المص عن الباب الخامس في الالهيات شرع في السمعيات فقال
الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وما يتعلق بها وفيه فصول ستة عشر الفصل الاول في
النبوات النبي من النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع فيقال
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق تعالى فهو على اصل معناه وان كان النباء وهو الخبر
لانبائه عن الله تعالى قلب الهمزة ياء وادغمت في ياء فعيل فصار نبي وفي لفظ النبوة قلب الهمزة واوا ثم الادغام كما في المروة
وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى الله اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة و
كتاب خاص كما في قبله بابتداء شريعة او نسخ لبعض احكام شريعة من قبله فيكون اخص من النبي والبعثة اي ارسال الرسل لطف
من الله ورحمة يختص بمن يشاء من عباده فالنبوة هي نفسه موهبة لا يشترط فيه شرط من الاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعم الحكماء وقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها
عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات تامة وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة
منقادة لتصرفاته مثل انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على نحو المشي وثالثها ان يشاهد الملئكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله
بالوحي وكتب على هذه الثلث الاطلاع والتصرف في حق النبي وهذا لو وجد ذلك فيمن خلت نفسه فاله الرياضة بانواع المجاهدات فضل منه
تتضمن حكما ومصالح كمعاضدة العقل ومعاونته فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ودفع
الاحتمال في احكامه وافادة الالفاظ المحملة وبيان المجمل من الخطاب وبيان المبهم من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها والعقائد الخفية من الضروريات والاخلاق الفاضلة والرذيلة فان هذه الامور لا يعرفها الا الموحد ويعرفها اي هذه الامور
المبعوث باصلاحها على مقتضى الحكمة الالهية بنصب الادلة من الله واعلامه اياه وتعليم
الضروري خلقه لله ونهيه والنميمة ومنافع التكليف اكثر من مضاره فان كل احد يشتهي امور محتاج الى
نصب على مراجعه وجميع الخيرات والسعادات محتاجة للنفس فان الخير مطلوب لذاته وحصول جميع المقاصد الجسمانية
والمطالب الحسية بلا مدد يستدعي فواتها عن غيره فهذا لو دسي اسلي المرجحة

الى المزاحمة والجور والظلم فيقع الهرج ويتشاجر فيختل النظام فلابد له من عدل ولابد له من عادل يقضي بالمعاملات
على حسب الاستحقاق والمماثلة غير متناول الجزئيات الغير المنحصرة فلابد من قانون كلي هو الشرع يحفظه وشارع لوضع
ذلك بالشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وجزاء العاصي وسائر التكاليف وفيه منافع اكثر من ان تحصى واختفيت
تفاصيل البعض من بعض الاحكام على البعض اي بعض الاذهان كاثبات الصلوة والحج ونحوهما
من تعيين وقت العموم والعدد وغير ذلك وطرق ثبوتها اي البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليشمل الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقيد
المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات التي تظهر قبل البعثة ويسمونها ارهاصا جمع رهص بالكسر لغة العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة
وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبدة كذا ذكره الامام الرازي والمصنف ترك القيد الاخير اعتمادا على علية
الكاذب ان ادعى الاكثرون انه لنبوة واستشهد على دعواه بالسحر او غيره لم يظهره الله على يده ذلك كما يجيء وقيل
المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الداعي والمال واحد وانما قال على وفق
الداعي حتى لو قال المدعي حجتي على صحتي ان يشهد هذا الحجر فانطقه الله الحجر بكذبه فلا يكون هذا الانطاق معجزة
بل هو دليل على انه كاذب **ووجه دلالتها** اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند البعثة
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بصدق كمن يقول بحضور جماعة
وادعى انه رسول الملك فطالبوه بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلث مرات ففعل
فانه يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضرورة وهذا تمثيل للتوضيح والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
يكون ذلك لخاصية فيه نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يفعلها او وصوله
الى ذريعة او لوضع فلكي واتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او طلسم وما تركب من خواص الكيفيات مع الارتفاعات او يكون
ذلك من ملك او جن ينقاد ومسخر له او يستند ذلك الى الله تعالى لا بجعله خارقا للعادة او صرفه المعارضة
لعدم بلوغ الى بعيد على المعارضة او قبلها الى قبل ما يدعي انه معجزة قوم مع القدرة على التكلم لمانع من خوف او اشتغال امر او عدم مبالاة
او احتمال ان اظهاره مسبوق بالغرض تصديق ... [illegible] ... من الاحتمالات
كاشياء لتناول الثواب بالتوقف عن موجبه النظر في نفسه فان كل الاحتمالات العقلية والتجويزات الامكانية لا ينافي العلوم القطعية العادية
فانا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات على

علی ان الکلام فیما ثبت العجز عن معارضته مع فرط الاهتمام بشأنه وکثرة الاعداء الاقویاء لفرعون و
نمرود والنصاری ومشرکی العرب وعجزهم مع بذل غایة جهدهم ولهذا کانت معجزة کل نبی من جنس ما غلب علی اهل زمانه وبما کانوا علیه
وتفاخروا به کالسحر فی زمن موسی والطب فی زمن عیسی والمونثقی فی زمنه علیه والموسیقی فی زمن داود والفصاحة فی زمن
محمد علیه السلام وعلی انه لا مؤثر غیره اذ ما ثبت عنه العجز سوی الله تعالی وترک الوضع من قبیل القادر الحکیم المختار کاف فی افادة
صدقه ولهذا عد صاحب المواقف فی شرائط الصدق بالمعجزة ان یکون فعل الله تعالی او ما یقوم مقامه لان التصدیق منه تعالی بما لا یحصل الا
بما یکون من قبله وحصول التصدیق لا یتوقف علی کونه غرضا ولا علی کونه انباء عن صادق لمید وبناء علی انه یعمی
جواب سؤال مقدر تقریره انه کیف یعلم ان اظهاره تعالی المعجزة علی یده لغرض التصدیق وما الدلیل علیه فان فی اغراضه کثرة لا یحیط
بها البشر وکیف یعلم ان لها باعث سوی الله لا طریق الی العلم به اذ لعله من القادر الجن فان وجوده متحقق وان اهانة السحر مسلم
وتقریر الجواب انه لا خلاف فی ترتب الغایات والآثار علی بعض افعاله تعالی وان لم یجعلها اغراضا ولم یعلل افعاله باغراض
بل نقول ان خلقها علی ید المدعی یدل علی التصدیق له قائم مقامه تعالی لا یتوقف علی صدق الاثبات اصلا کما ان حمرة الخجل تفید العلم الضروری
بحصول الخجالة مع جواز حصولها بسبب غیرها علی ان المرسل یصدق للعلم بان الرسول ان القائل ارسلتک هو الله دون غیره والحکمة للمأمور
فیه بانه المرسل وحده ولا شریک له علی ان اظهار المعجزة علی ید الکاذب قطعی لا یفعله قال الشیخ وبعض اصحابنا
ان خلق المعجزة علی ید الکاذب غیر مقدور فی نفسه لان دلالته علی الصدق قطعی ممتنع التخلف عنها فلا بد لها من وجه دلالة من تمییز
الصحیح عن غیره وان علم التعمیة بعینه فان دل المعجز المخلوق علی ید الکاذب علی الصدق کان الکاذب صادقا وهو محال وقالت المعتزلة
خلق المعجزة علی ید الکاذب مقدور له تعالی لعموم قدرته لکنه ممتنع وقوعه فی حکمته لان فیه ایهام صدقه وهو اضلال قبیح من
الله تعالی وان جوزه البعض کالقاضی فانه قال اقتران ظهور المعجزة بالصدق لیست امرا لازما عقلیا بل هو احد العادیات
فان جوزنا انخراقها عن مجراها العادی جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ومع تجویز اظهاره علی ید الکاذب اولا محذور فیه
سوی خرق العادة فی المعجزة والمفروض انه جائز قال الامام الرازی فی المطالب العالیة ما حاصله ان
جماعة ارباب الملل علی ان طریق اثبات النبوة هو المعجزة وهو الصواب وطریق هو اقرب الی العقل و
هو ان یقال کمال حال الانسان الا الکمال بقوة النظریة والعملیة عند جمیع العقلاء والانسان علی ثلاثة انحاء کاملین
وناقصین ودرجات الکمال والنقصان متفاوتة فکما یکون فی جانب النقصان مثل البهائم والسباع یکون
فی جانب الکمال مثل الملائکة بل اشرف منهم ثم ان ذلک الانسان المبعوث هو اکمل الاشخاص الموجودین فی
ذلک الوقت والمقصود من هذا العالم العنصری ولا شک ان المقصود بالذات هو الکامل فثبت ان هذا
الشخص هو قطب العالم فذلک الشخص لا یعرفه غیره فهو الذی لا یعرف نفسه کما جاء فی الحدیث اولیائی
تحت قبائی لا یعرفهم غیری فثبت ان کل دور لا بد ان یحصل فیه شخص موصوف بصفات الکمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار اللاحقة دور يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم صار
دوره وفريد عصره فيكون ذلك الشخص هو الرسول الاعظم والنبي المكرم وواضع الشرع والهادي الى الحقائق الخ

فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق لانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فيعلم بالتواتر حتى جرت مجرى الشمس في الافق
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء و
شهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة ولم يطعنوا فيه وعجزوا
عن المعارضة مع حذاقتهم وعداوتهم وتوفر دواعيهم لها بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر
كما ورد اذا اكثر الانسان طال لسانه فالمطاعن التي اوردوها مدفوعة اجمالا لما مر من شهرة العجز
والتفصيل اي تفصيل الطعن في المقاصد التي قصدوا بها المعارضة كتعييبهم تكرار فبأي آلاء ربكما تكذبان
وتكرار قصة فرعون في مواضع وويل يومئذ للمكذبين مدفوعة تفصيلا وهذه المطاعن نسبت الى غرق الملحدين
لا الفصحاء الحاذقين وتعجبهم من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ورفع رؤسهم عند سماع قوله يا ارض ابلعي
ماءك الآية كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
التي هي مذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة فانهم قالوا ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم
المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشأن لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان نقصان البلاغة
ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن الغيبات الماضية
فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون وهامان وقارون على تفاصيلها
واما انه اخبر عن المغيبات المستقبلة فثابت لقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى لا يأتون بمثله وكما قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل
بعدي الناكثين اي الناقضين العهد والقاسطين اي الجائرين والمارقين اي الخوارج وكما قال عليه السلام
لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وكاخباره
بهلاك كسرى وقيصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك مطابقا لما اخبر به ولانه ظهرت منه عليه السلام امور
خارجية عن العادة البشرية ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وهي على ثلثة انحاء
امور ثابتة في ذاته كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سرته مع خاتم النبوة

بين تعينه وكونه عليه السلام مبصرا لما كان من خلفه كما كان يبصر من قدامه وامور متعلقة بصفاته ككونه غاية
في صفاته لكمال مستجاب الدعوة لانه دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار اماما
في التفسير وغير ذلك من امور خارجة عنها وهي ثالث كخرور الاوثان سجدا وسقوط شرف قصر الاكاسرة
ليلة ميلاده صلى الله عليه وسلم واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر على ما دل قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر فقد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فيكون معجزة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي
على شاطئ الوادي فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا بعض نواحيها
فما استقبله جبل ولا شجر الا سلم عليه وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سواري مسجد المدينة فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فضمها فجعلت تان انين الصبي الذي يسكن حتى استقر وشكاية الناقة
روى تميم الداري رضي الله عنه ان ناقة جاءت الى النبي عليه السلام فصاحت فقال عليه السلام اصبري حتى يجيء مالكك فجاء
مالكها فقال يا رسول الله هذه مني ثلثة فقربت من النبي ونغت فقال عليه السلام تقول هذه كنت حملته منذ عشرين سنة
والان يريد ان يذبحني فاشتراها واعتقها وقيل كانت شكايتها من كثرة العمل وقلة العلف نقل من حاشية العقيدة
الحافظية. وتسبيح الحصى قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحد بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وورود الضرع من شاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهبان بن اوس بقوله التعجب من عدوي الشاة وهذا محمد يدعوا الى الحق فلا تجيبونه وغير ذلك مما لا يحصى لكثرة
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التورة قال صاحب الصحائف منها ما جاء في التورة في الجزء
العاشر من السفر الخامس هكذا قال الله الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق بنوره من جبل سبعين وهو جبل
قريب من مولد النبي عليه السلام ولاح بجبل فاران وهو جبل في طريق على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها
ما جاء في السفر الثاني عشر من توراة السبعين يعني ان للتوراة ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث التي في

ايدي السحرة ففي النسخة الاعلى ان موسى عليه السلام سأل الله تعالى ان يكون بعده نبي لبني اسرائيل قال الله تعالى اني
سأقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي اعني محمدا لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
اخوانهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من المماثلة ليس الا هو ومنها
ما في السفر الاول من التوراة التي عند القرائين هكذا يعني ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظها المنقول بالعربي ونصوص الانجيل فان
منها ما جاء في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط هو روح الحق واليقين ليكون معكم
الى الابد وما جاء في الاصحاح الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس يرسله ابي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكر في الاصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الآن حقا ان انطلاقي عنكم خير
لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين ونصوص الزبور نقل المصنف هكذا دعا داود عليه السلام فيه اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر واعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر كالاخبار الواردة بشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وكفى
من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
والمعارف الالهية والكمالات الدينية والدنيوية ومعالجته للارواح البشرية وتوجيهها من الخساسة والاشتغال
بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد ظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل ما
يتعلق بالاعتقادات والعبادات والسياسات والآداب ودقائق الحكم ومن علم ما فيها علم قطعا ان هذه الحكم
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا وظهورها اي شريعته عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعف
وقلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء والجبابرة الاكاسرة وقهرهم وطردهم وازالة دينها الدين على مر الاعصار
والدهور وغاية تشبث المنكرين للبعثة وهم اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوفة على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء على الله تعالى وهو الرجوع عن الحكم
ما التزم عليه وهو على الله محال ولان المنسوخ ان كان حسنا كان رفعه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امر بالقبيح وانه غير جائز
على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخ لدين موسى او غيره وقد بين في موضعه في علم الاصول ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى وقت ثم نزل ليكن
فلا يلزم البداء ولا قبح في النسخ اذ الشيء قد يكون قبيحا في وقت بالنسبة الى قوم وحسنا في وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في النسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كون شرعه
ابدا او بدوام الليل والنهار وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا لم يثبت صحته
او نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا اثر النص والاجماع اما الاجماع فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
فهو كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
الى الاسود والاحمر وزعمت النصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهو مردود بالنقل والعقل اما النقل فما مر واما العقل فلانهم
لما اعترفوا برسالته الى العرب فقد اعترفوا بصدقه في كل ما اخبر به ومن جملته انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين
لما اشتهر انه رسول الثقلين فان المراد في الحديث من الاسود الجن والاحمر الانس كما ان المراد منهما العرب والعجم
وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانه لا نبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين - ولا نسخ
لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالية ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو هذا المعنى كان من كان صدور
هذه الفوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
فقط واما عيسى عليه السلام كانه لم يظهر لدعوته تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان افضل وامته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم عليه السلام لكونه
ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه عند اشتداد محنته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراجه عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اي
المعراج في اليقظة وبالجسد فاندفع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اي الاحاديث
المشهورة على كونه اي المعراج الى السماء والمنكر ينسب الى البدع ودل خبر الواحد ان معراجه عليه السلام الى الجنة
او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجائب ما لا يحيط به العقل
واحوال الانبياء على ما ذكر في كتب الحديث والدليل عليه انه امر ممكن اخبر به الصادق ان الاجسام متماثلة فيجوز الخرق
على السماء كما يجوز على الارض وعروج الانسان كالملك واما دليل عدم الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانكار الكفرة وغيرهم المعراج للجسد لا الروح كما نقل عن معاوية تصريح انها كانت رؤيا صالحة وكفى في رده اجماع القرون
فصل من شرائط النبوة الذكورة لان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
الراي لان الكمال الخلق لا يكون الا عن هو اكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراي كيف يمكن ان يقوم

مقام للدعوة والارشاد للخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالجبن والكآبة
او تخل بالمروة كالشح والحسد وحكمة البعثة كالعيوب والعلل والفظ والغليظ ثم المختار
ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد ذنبا وعند الحكماء بناء
على القول بالموجب واختلاف الاستعداد في القوابل هي ملكة مانعة من الفجور وانما يتحقق هذه الملكة عند تحقق
الامور الثلثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها تاكد ذلك العلم بتتابع الوحي وثالثها انه متى صدر عنه امر
من باب ترك الاولى لم يترك سدى فاذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصحائف الحق انه يكفي
في العصمة العفة والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي هي مختار اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لا عمدا زعما منه انه لا يخل
في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب ويقولون
ان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وهو مردود وعن تعمد الكبائر
بعد البعثة سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة عن الطباع كسرقة الحبة او اكلها
عن غير ملكه سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وعن تعمد غير المنفرة ايضا عندنا وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو
منتف قطعا اي لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع وبقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من يرد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه الايذاء لهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
الاية واستحقاقهم العذاب لعموم قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
لقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعدم نيلهم عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة ونحو ذلك كاغواء الشيطان لان الذنوب لا يكون
الا منه وكونهم من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في قصص الانبياء التي في كتاب الله عز وجل
وما نسب اليهم غيره من العصيان وما نقل الآحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والنسيان او محمول على ترك
الاولى او ما قبل البعثة ونفصل بعض التفصيل اما في قصة آدم عليه السلام من انه عصى فغوى وازلهما الشيطان
ومخالفته النهي عن اكل الشجرة واعترافه بظلمه وعقابه من الله محمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله تعالى
ولم نجد له عزما وانما عوتب لترك التيقظ وقوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فعلى حذف المضاف اي جعل اولادهما

واما في قصة نوح فقوله تعالى انه ليس من اهلك في رد قوله ان ابني من اهلي للتنبيه لا للتكذيب او المعنى انه ليس
من اهل دينك واما في قصة ابراهيم عليه السلام من الاكاذيب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم فحمل الاول
على سبيل الفرض والتقدير والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه عرض الهم والحزن من عبادتهم
والحمى على ما قيل واما في قصة يوسف عليه السلام من جهة يعقوب من الافراط في المحبة فعلى انه لا معصية في ميل النفس
سيما الى من يلوح عليه آثار الخير ومن جهة الاخوة من ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب فالجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف من الهم المشار اليه بقوله وقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بالسجود
فحمل على قبل البعثة مع اجوبة اخرى تركناها مخافة الاطناب والاولى في الانبياء ان لا يحصر عددهم وان ورد
في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة
عشر على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
لا يفيد الا الظن وهو لا يعتبر في الاعتقاديات بل في العمليات اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص تنبيه ان الملئكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال
شاقة وهم عباد مكرمون لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء
ولا قاطع لاحد والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح
احتج المخالف النافي لعصمتهم بقصة ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
وبدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقدحهم في آدم كما قال الله تعالى لهم اني جاعل
في الارض خليفة واستبعادهم جعله خليفة مع انه فعل الله تعالى حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء وتزكيتهم واعجابهم لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد بان ابليس من
الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملئكة وادراجه فيهم في الامر والاستثناء
تغليب لكونه واحدا مغمورا فيما بينهم يعبد كعبادتهم وما قيل من القدح والاستبعاد فلا لان قصدهم من
الاستفهام الوارد في قوله تعالى اتجعل فيها التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق
مع وجود الاليق لا المناقشة والاستكبار وانما علموا ذلك باعلام العلام الغيوب اياهم او مشاهدة من
اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت فمعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة

ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل تعليم مع النهي والتحذير عن العمل كما قال تعالى حكاية انما نحن
فتنة فلا تكفر وذلك ابتلاء من الله تعالى قوله واما هاروت الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره انه كيف يثبت انهم
انهم معصومون وان هاروت وماروت ملكين بعينهما لارتكابهما السحر والكفر وتقرير الجواب انا لا نسلم انهما ارتكبا
السحر بل انزلهما الله تعالى ابتلاء بتعليم السحر وتمييز الناس بين المعجزة والسحر وانما عذبا على المعاتبة من غير ارتكاب منهما
لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملئكة
خلافا للمعتزلة والحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملئكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملئكة
العلوية افضل من الانبياء دون السفلية وبالغ بعضهم اي بعض اصحابنا حتى فضل خواص البشر على خواص
الملك وعوامهم اي عوام البشر على عوامهم اما عقلا فلان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق بما ورد في الخبر
افضل الطاعات احمزها ولا نعني بالافضلية سوى زيادة الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العلمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون جميع الانبياء مصطفين على العلمين ومن جملتهم الملئكة اذ لا مخصص للملائكة من العلمين ولانه تعالى
امرهم بالسجود لادم تعظيما وتكرمة والحكيم لا يامر للافضل بالسجود للادنى واباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير منهم
تدل على ان المامور به سجود تكرمة ولانه تعالى امر ادم عليه السلام بتعليمهم الاسماء بقوله انبئهم باسمائهم قصدا
الى اظهار فضله لان المعلم افضل من المتعلم وما يقال ان ليس علوما اضعاف العلم بالاسماء مدفوع بان سوق
الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم ولهذا قال الم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون تمسك
المخالف بوجوه عقلية بانها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل مجردة في ذواتها
بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمات البشرية كالغضب والشهوة والجهل والنقائص الاخروية على الافعال
العجيبة من احداث السحب والزلازل مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرية منزهة
عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالضعف والهرم والاستكثار والعجب
والرياء اسلم وبوجوه نقلية بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام لا يحسن الا اذا كان الملك افضل وقوله تعالى ما نهكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملئكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء
اليها وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون اي لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه على ما هو مقتضى الكلام

والجواب ان الاول معارض بما مر يعني ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في افضلية الانبياء وتاويل البواقي مذكور في كتب التفسير اما الجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الاية استعجال قريش العذاب الذي وعدهم بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك تموته من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و كمال القدرة يحصل بها كل المعجزة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل بطريق التبليغ وعن الرابع ان الكلام مسبوق لرد مقالة النصارى في عيسى عليه السلام وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية وارتفاع شانه عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ويبرئ الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على الافعال العجيبة والصنائع الغريبة واما المراد بتقديم ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم وعدم روية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وتفارق الكرامة المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة و تفارق الاستدراج بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عليه السلام وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ ابي اسحاق من اهل السنة ولا توجب اي الكرامة وجوازها ووجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع التحدي بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت خواص امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم ويزداد رغبتهم في اتباعهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اي في الكرامة التعلم والتعليم والسحر لا يكون الا بهما وبان السحر لا ينافي المعارضة بل يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان الكرامة لا تجامع فسق النفس ويتصف الساحر بالخبث في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة والسحر انه امر خارق من نفس خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة وكلاهما اي الكرامة والسحر واقع اما الكرامة فلقصة مريم المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم من حبلها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكر معجزة زكريا وارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصود اكرام مريم وعدم مقارنتها بالدعوى والتحدي بين وقصة اصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعي النبوة وقصة اصحاب الكهف المذكورة في سورة الكهف من ابقاء الله اياهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا وما تواتر الاخبار في صدور اشياء خوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس

وأما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الآية الى قوله وما هم بضارين به من احد الا
باذن الله ففيه اشعار بانه ثابت حقيقة لا تمويه وان المؤثر هو الله تعالى ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وروي اتفاق
جمهور المسلمين على ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال
ومن انه سحر عائشة رض وروي انه سحر ابن عمر فتكوعت يده وروي ان جارية سحرت عائشة رض ولا دلالة لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه اى السحر لا حقيقة له اصلا قوله ولا دلالة الخ جواب عن سؤال تقرير السؤال ان ما ادعيتم من
ثبوت السحر ممنوع لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه الخ فيدل على انه لا حقيقة للسحر بل تخييل وتمويه والجواب ظاهر
ولا لاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقالت المعتزلة هي اي السحر مجرد ارادة
بلا حقيقة بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركة اليد واخفاء وجه الحيلة واكثر المفسرين على انه فيها اي في الاصابة
نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر الآية وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقال
عليه السلام العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وفي جواز الاستعانة بالرقى والعوذ بها وجواز تعليق التمائم
وفي جواز [illegible] المسح خلاف ولكل من الطرفين آثار وأخبار والجواز هو الاصح والمسئلة بالفقهيات اشبه كذا ذكره المص
والولي لا يبلغ درجة النبي خلافا لما روي عن بعض الكرامية فانهم قالوا الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى منه ولا يسقط
عنه التكاليف البتة لعموم الخطابات خلافا لاهل الاباحة والاتحاد فانهم قالوا اذا بلغ غاية القصوى في المحبة وصفاء القلب
سقط عنه الاوامر والنواهي ولم يضره الذنب ولا يكون الولاية اولى وافضل من النبوة عند اهل الحق خلافا لما روي عن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك بهذه الروايات والاستدلال اوهن من بيت العنكبوت مع انه فاسد باجماع المسلمين وبان النبي
مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وقيل بل نبوته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك حكي عن بعض الاولياء انه استعفى عن التكاليف وسأله الاعتاق عن رق اسر
العبادات فاجاب الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط التكليف وبقي رتبته عاليا كما كان وانت خبير بان العارف لا يسأم عن
العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يبالي الهبوط من اوج الكمال الى حضيض مدارك الناقصين ومنازل الصبيان تحقيقا لتحصيل كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف لكونه في حكم غير المكلف
كذا في شرح المقاصد ومثله روي عن الشيخ محي الدين ابن العربي انه اقام في الكعبة مدة مديدة لا يلتفت الى غير الله تعالى

فصل في المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته توجه الشيء الى ما كان عليه و
المراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء — ورجوع

ورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع والحيوة بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد
هو الجسماني فقط وهو اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين ومنهم من زعم انه روحاني وجسماني معا جمعا بين الشريعة والحكمة وهو قول كثير من المسلمين والنصارى يجوز اعادة المعدوم
صدر البحث بها لان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول ان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها كما سيجيء لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات فانه يستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت آخر
للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات فاذا كان الاختراع ممكنا كان الاعادة ممكنا كذلك على ان الوجود الاول ربما
افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك على ما هو شان القوابل لان المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي
كان قد نصف بعلاقة الانتساب بالوجود فيقبل الوجود اسرع كما اشير اليه بقوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
قال المصنف مد ظله الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما يقبضه اليها والى كانت عليه من الصور الفائضة
على ما يشير اليه التعبد قل يحييها الذي انشأها اول مرة احتج المنكرون للاعادة بان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه بامكان
العود يعني ان غاية ما ذكرتم ان المعدوم ان ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع
وجوده لامر لازم لعدم الاشارة اليه فلا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد لاعادة الوقت ايضا بيانه انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لوجب ان يعاد بجميع عوارضه والا لم يكن المعاد هو بل كان ذلك الشيء فردا آخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت
الذي حدث فيه اولا ولو اعيد المعدوم لزم ان يعاد مع وقته الاول فيكون مبدأ من حيث انه معاد فلا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد
وبانه يلزم ان يتخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال فلو اعيد المعدوم لم يكن الوجود المعاد عين الوجود الاول فمن ضرورة
استحالته بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبدأ وهو باطل واجيب عن الاول بان الاشارة العقلية اليه باعتبار صورته
التي في الذهن كافية في الحكم عليه بامكان العود وعن الثاني بان الفرق في ان المبدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا
كائن لا محالة وان كانا في زمان واحد اذ لا نسلم ان الزمان من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ يجوز تخلل العدم بحسب وقتين بان يتخلل بين وجوده السابق واللاحق
وهو لا ينافي اتحاده بالشخص وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني والقائل بالمعاد الجسماني
اكثر المتكلمين كما مر من اعتقادهم ان النفس جسم سار في البدن كماء الورد في الورد ومن يقول بتجرد النفس فعنده المعاد
الروحاني ظاهر لان الروح باق يعود بعينه وفسر المعاد الروحاني بانه ادراك اللذات والالام بعد الافتراق عن البدن
والجسماني يلزم عليه ايضا لانه عنده عبارة عن ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه النفس المجردة الباقية
بعد خراب البدن وليس هذا بتناسخ لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على

ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل جبل احد فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات
والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك انما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت الصور والهيئات وحمل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير
للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة لما من القائلون بالروحاني فقط ويصرفون الآيات الواردة
في بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهيم العوام ويقولون ان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدون الما ونقصانا والعوام لما
قصرت عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وقصر فهمهم على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوا الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب للانبياء ان يخاطبوهم بتفهيم امور المعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا لهم وتتميما لامر النظام ذكره في
شرح المقاصد المعاد واكفر نعوذ بالله لحجج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف
ثبوت المعاد عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بعد الاعدام فان قيل على هذا
التقدير يلزم ايضا اعادة المعدوم لانه يعود التاليف والاجتماع الفاني قلنا بعد تسليم انه امر وجودي ان المراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من الحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه وبانه
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزء من بدنه فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه
معادا مع انه لا اولوية لجعلها اجزاء من بدن احدهما دون الآخر على انه يلزم في صورة اكل الكافر المؤمن ان ادخل الآكل الجنة
بسبب اجزاء المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او يدخل المؤمن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيب الاجزاء المطيعة ورد
بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير تلك
جزء الاصليا البدن لغيره واما الغرض المذكور في صورة الاكل الكافر والماكول المؤمن فلا يلزم ايضا لما ذكر من حفظ الله تعالى
الاجزاء الاصلية في كل منهما واما الغرض بهذا ولما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض اما ان
يعود الى الله فهو نقص يجب تنزيهه عنه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لان ذلك اما ايصال الالم فهو لا يليق واما ايصال اللذة فلا لذة
اللذة لانه خلاص عن الالم سيما في عالم الحس فاجاب بان الغرض ليس في فعل الله وخلو فعل الله عنه لا يضر فعلى تقدير لزومه
يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق للتنعيم والعذاب فلا يلزم انعام المسيء وايلام المحسن ثم النصوص الواردة
الدالة على ثبوت المعاد منها ما هي لاثبات نفس الاعادة مثل قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب كان
المنكرين استبعدوا احياءها بيانا بعدها من الرميم والتراب قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

انشاءها اول مرة وقوله تعالى أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد فناء او جمع بعد تفرق على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول
والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بالعدم اي سابق العدم ليست الانعدام بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها وقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فان المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به وقوله تعالى كل من عليها فان اي الفناء هو العدم وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده
والمبدأ كان من العدم فكذا العود يكون من العدم الى الوجود والجواب اما عن الاول فانه يجوز ان يكون هو مبدأ كل موجود و
غاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية وفي صفات الكمال والآخر او عن الثاني فلان المعنى كل شيء ممكن هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا تحقق
الوجود الا بالنظر الى الغير وعن الثالث بان الفناء ليس العدم بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها وعن الرابع بانا لا نسلم ان المراد بالابداء
الايجاد بل ابداء الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع الاجزاء المتفرقة كما يشعر به قوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى
الآية وقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وقوله تعالى وكذلك
تخرجون الى غير ذلك مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون وليست هذه النصوص قطعية في الانعدام كما لا يدل [illegible] وانما سيقت لبيان الكيفية الاحياء بعد الموت
قال عضد الملة والدين في المواقف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والنصوص متعارضة فيها ثم الجنة
والنار مخلوقتان الآن وهو مذهب الجمهور من المسلمين خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة حيث زعما انهما انما تخلقان يوم الجزاء
ولنا وجوه الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما بعد اكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما في الكتاب الكريم
الثاني ظواهر النصوص الدالة على وجودهما مثل اعدت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى اعدت للمتقين وقوله تعالى اعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وفي حق اهل النار اعدت للكافرين وازلفت في حق اهل الجنة كما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وبرزت في حق اهل النار في قوله تعالى وبرزت الجحيم
للغاوين وتمسك المنكرون بما يستدلون به بامتناع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتئام عليها فلا يجوز كونهما من الكائنات
والفاسدات [illegible] الوجه الذي [illegible] من قبيل ما يكون [illegible] في عناصر هذا العالم لا يسع [illegible] ان يكون عرضها عرض السماء فكيف يسع جنة عرضها
عرض السماء والارض وكذا انه يمتنع خلقهما في عالم آخر لانه لا بد في ذلك العالم الآخر من جهات مختلفة فهو لا محالة محدد
الجهات [illegible] كرة [illegible] هذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وقد ثبت استحالته ولاشتماله اي العالم الآخر
على عناصر لما فيه احياز طبيعية فيلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل الى مثل ما هو عنه اي
عن الحيز الذي هو في هذا العالم لانه اي الحيز الطبيعي الذي في ذلك العالم [illegible] لزم سكون العنصر في حيزه الذي في هذا العالم وحركته عنه
[illegible] في ذلك العالم لكونه خارجا عنه فيلزم اجتماع الحركة والسكون او حركته العنصر الى الحيز حال سكونه في الحيز والميل عن الحيز الى الحيز محال
[illegible] فلسفية [illegible] رد بمنع المقدمات الفلسفية والبحث عنها مع ما ذكر ان الشأن بعد تسليم المقدمات [illegible]
[illegible] متعلقان [illegible] في عالم محيط بهما بمنزلة [illegible] في [illegible] ثخن ذلك فلا يلزم الخلاء
[illegible] عناصر العالمين مختلفة الطباع

الطبائع وبكون تحيزها الى العناصر فى احد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل والحركة عن الحيز قيل ان الجنة والنار لو خلقتا في زمن
هلاكهما لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على خلودهما قلنا تخصيص هذه الاشياء من آية الهلاك جمعا
بين الادلة او حمل الهلاك على غير الفناء كما مر ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء ففناؤهما لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما في
دوام اكل الجنة … ذلك القضاء ثم اعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ثم الاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف والتفويض الى علام الغيوب فصل سؤال القبر وعذابه حق
بالاتفاق من المسلمين والمليين خلافا لضرار بن عمرو لنا الاستدلال بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى كقوله تعالى في حق آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فيكون ذلك في القبر وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب … وقوله تعالى في حق الشهداء
يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
اذا وضع الميت في قبره يجلس … اصلا ان يوسع القادر المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس فيه … ان اللحد ضيق وربما يكون الميت في صندوق لا يمكن فيه الجلوس غير ذلك ان يبقى
القادر المختار من الاجزاء الاصلية لمن احرق … قدر ما …
الحيوانات … ان الانسان ربما يأكله السباع او يحترق … الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته … واما ما استدل به الخصم في انكار الحيوة في القبر
وهو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا محالة يعقبها موت فلا خلاف في احياء
الحشر والنشر ويكون لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فكيف يصح قوله الا الموتة الاولى ولان المراد الاولى بالنسبة الى ما هو
في الجنة والمقصود نفيها وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقالوا لو كان في القبر حيوة لكان
الاحياءات ثلثة الاولى في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الحشر وهذا يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وغيرهما من التمسكات مثل قوله وما انت بمسمع من في القبور …
ما يعقبه من الموت في الموتة الاولى … قوله الا الموتة الاولى … عن بعض الاحياءات …
معاينا فان اثبات الواحد لا ينفي … والثالث فلا يستدل بذكر الموتتين كما في قوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم
وقوله ربنا امتنا اثنتين … ولا يذكر الواحدة كما في الآية … على نفي … والجملة والذي ثبت
من الدين هو ان الميت في القبر له حيوة وهو قدر ما … ذلك …
… الحيوان … قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور … الى الميت … والجماد …

شيء ولهذا موتا فيه تردد وسمع من اهل الحق التوقف فيه فجميع احوال القيامة من المحاسبة واهوالها اشار
اليها بقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى فوربك
لنسألنهم اجمعين وقوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وغير ذلك من الآيات والاحاديث والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الا واردها ويكون ادق من الشعر واحد من السيف والميزان كما قال
الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وذكر كثير من المفسرين انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لما ورد تفسيره في الحديث بذلك وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
والحوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب الصحابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض الحديث وهو لرسول الله صلى الله عليه وسلم يسقى من شاء من امته وتفاصيل احوال الجنة من الحور
والقصور والولدان والغلمان واحوال النار من السلاسل والاغلال والحيات والعقارب مودعة لخبر بها الرسول
الصادق في النصوص والاخبار فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
الصراط وان كان احد من السيف ويصعب على الاشقياء وادق من الشعر ولا استبعاد ايضا ان يوزن صحائف الاعمال
او يجعل الاعمال اجساما نورانية للسعداء وظلمانية للاشقياء فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيهما عن الظاهر وتاويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة الاقتداء بها يوجب الفوز بالسعادة او العبادات والشريعة
وتاويل الميزان بالعدل المستقيم او الادراك المميز بين الخير والشر فصل الثواب للمطيعين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
ولا استحقاق للعبد والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيهما ومعنى وجوبهما اي الثواب والعقاب
الوارد في الاحاديث والآثار انه تعالى وعد للمطيعين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد على الخلاف في الوعيد فبعضهم على انه لا خلف فيه اصلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يعذب العاصي فان هذا فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استحقاقهما اي الثواب والعقاب للعبد ان اضافتهما
الى الطاعات والمعاصي ملائمة مترتبة على الافعال والتروك في مجاري العقول والعادات واما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعبد على
الله فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات الحاصلة من الاتقياء وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم التي
انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق العبد العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق لما
سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم آمن او عاش على الايمان مع الطاعات ثم كفر وارتد فيلزم ان يثاب الثاني
عليها او يعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما اي الثواب والعقاب يفضي الى التواني
والاهمال في الطاعات والاصرار على المعاصي لان الطاعات مشاقات ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد
بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالآلام ومضار تترتب عليها

وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع يقابلها ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان ايجاب المشاق بلا مضرة
في تركها يوجب اي يثبت لوجوب كل ما اي اعمال يكون في فعلها نفع كالنوافل فيجب الحاصل ان ايجاب الله
المشاق بلا مضرة في تركها يثبت الوجوب في الاعمال الخيرة فثبت ان الايجاب لا يكون الا بالامرين المذكورين مردود
بان مجرد الوقوع كاف في المقصود لان المكلف اذا تيقن بانه اذا اتى المشاق المامورة ينال الثواب النعم واذا تركها
ينال العقاب والالم يختار ما هو سبب النعم ويترك ما هو سبب العقاب ظاهرا لعادة الوقوع وان الغرض بعد تسليم لا ينحصر فيما ذكر
لجواز ان يكون الغرض حصول السرور بالمدح على اداء الواجب باحتمال المشاق في طاعة الخالق وان يكون شكرا للنعم السابقة
على المكلف وغير ذلك فصل لا اختلاف بين اهل الاسلام في خلود من دخل الجنة من اهلها ولا في خلود الكافر في
النار سواء بالغ ذلك الكافر في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتد او علم نبوتهم وعاند او تكاسل سوى اطفال الكفار فحكمها عند
المعتزلة كاطفال المشركين حيث قالوا انهم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم كما
مذهبهم وعند اكثر المليين هم مخلدون ايضا في النار لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار كذا في شرح المقاصد وقيل من علم الله تعالى منه اي من الكافر حكما
وهو الاطفال الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة او من علم الله تعالى منه الكفر والمعصية ففي النار واما
من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبرون بالمنزلة بين المنزلتين ووعيد الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا يخلد بل يعفو عنه او يخرج بعد حين البتة لا بطريق
الوجوب على الله بل بمقتضى الوعد للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون عن النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء
الله وقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فيسوقون
كما ينبت الحبة في حميل السيل و النصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وليس ذلك قبل دخولهم النار وفاقا منا ومن
المعتزلة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
وقوله عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق ولان ثوابه اي ثواب المرتكب الكبيرة المستحق بعمله
عندنا وعقلا عند الخصم ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة فهو لا يتصور الا بالخروج من النار والدخول في الجنة ولان
دوام جزاء المعصية المحدودة ليس بعدل فان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم
في شيء احتجوا اي المعتزلة بعمومات النصوص الواردة في الوعيد بالخلود المتناولة للكافر وغيره مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قلنا جميع النصوص مختص بالكفار وواردة في حقهم للقطع بخروج

اتيان ب واصحاب الصغائر او يحمل الخلود الواقع فيها على المكث الطويل كما في قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون او بتقييد السيئات المذكورة في الآيات بتقييد الاستحلال بان
يفعل العصيان مستحلا وذلك الفعل فيكون استحلال الحرام كفرا والكافر مخلد لا محالة او بنحو ذلك جمعا بين الادلة
المتعارضة قالوا اي المعتزلة لو خرج الفاسق عن النار وانقطع عذابه يخرج الكافر ايضا وانقطع عذابه
لتناسبهما في تناهي الشر قلنا لا نسلم عليه التناهي بين الكافر والفاسق ولا نسلم تناهي الكفر قدرا
فلا قياس بجامع التناهي ولو سلم فلا نسلم صحة القياس في مقابلة النص والاجماع وفي المسائل الاعتقاديات
والجمهور منهم اي من المعتزلة على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فلا يدخل مرتكبها
الجنة لعدم الاستحقاق مخالفة للسمع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اذ ليس ابطال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس وقوله لا يضيع اجر المحسنين والعقل فان حبط جميع الحسنات الحاصلة في مائة سنة بشرب جرعة
خمر غير معقول وبعض منهم كالجبائي وابنه على ان ما من الطاعات والمعاصي ادنى اي [illegible] و
غلبت وازداد ثوابا او وزرا الاعداد - اقترف ذنوب كبيرة قليلة تعذب بذلها اجر طاعات كثيرة حبطت اخرى
فحضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر يعني ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب
جميع زلاته وكفرتها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت الطاعات منها من غير ان ينقص من
عذاب الزلات شيء فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط الوزر ثوابا من الطاعات ويكون ثوابا اذا كان الساقط ما هو من
العقاب من المعاصي واما ان يكون للاحباط موازنة وهو قول ابي هاشم بان يسقط من الطاعات او المعاصي قدر ما يسقط ما يقابله
منه تمسكوا اي المعتزلة على الاحباط بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا تفيد هذه النصوص الدلالة على الحبط في الجملة ما هو المتنازع فيه وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة اذ التفصيل عندهم بين السابق واللاحق وعورض بما استدلوا من الآيات مثل
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والنص من اي المعتزلة مع ما سبق من الاقوال بان مرتكب الكبيرة من الكبائر العظام
[illegible] اي نبيه فيطلب [illegible] معرفة الله تعالى ونفعها انها واذا كان معرفة الله كذلك فيجب ان
[illegible] المعرفة جميع الكبائر فيفسد بهذا الالتزام اصل ما عندهم من تخليد مرتكب الكبيرة ولا فرق عندهم بين ان يكون
[illegible] على طاعات او سابقة عليها او متخللة بينها كما مر فصل نطق الكتاب بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر ويجوز العفو عن
[illegible] خلافا للمعتزلة لما [illegible] هذا الاستحقاق لانه غني مع ان فيه نفع للعبد من غير ضرر لاحد و
[illegible] تعالى العفو عن السيئات وقوله تعالى ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم يعني العفو والغفران ترك العقوبة
[illegible] التخصيص [illegible] النصوص العامة الواردة

الصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تاخر العقوبات المستحقة كما ذهب اليه المعتزلة ويقولون بتخصيصهما
مع كونه خلاف الظاهر والعدول عنه بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث
المشعر بالعموم لا يصح في البعض اي بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم
الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره بنفي الغفران عنه وثبوته فيما سواه او كلا التخصيص بالصغائر لا اخلال بالمقصود اذ المقصود
هو بيان شان الشرك ببلوغه النهاية في العظم بحيث لا يغفر وما سواه يغفر فان قلت كيف يكون التطبيق بين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وبين الايات الدالة على التقييد بالتوبة والمشية والجزاء عن المعاصي كقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجميع وقوله تعالى يغفر لمن يشاء
وقوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما قلت يمكن ان يحمل وجه التوفيق ان المغفرة نوعان احدهما
المغفرة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر ما يستحق العاصي في علمه تعالى وهذا المغفرة لجميع العصاة وعن جميع الذنوب على ما يشعر
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهذا تخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للتنبيه واحدة يكون عفوا والثاني
المغفرة الكاملة وهو ان لا يعذب اصلا بل لا يشعر العاصي بالذنوب وهذا الكمال فضل يختص الله لمن يشاء من عباده ويكون بالتوبة
وبغيرها وهو المراد من النصوص المقيدة والله اعلم بالصواب و قالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر سيما بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق كما ورد في حق آكل اموال الناس قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وفي الفسوق لفضيلة في الفرار
من الزحف قوله تعالى ومأواه جهنم وبئس المصير وفي التعدي حدود المواريث قوله يدخله نارا خالدا فيها فان الخلف وكذا
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يعتمد على العفو فيرتكب القبيح ورد بانهم
اي الفساق داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان الخلف فيه اي في
الوعد اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد الاخلاف فيه كرما وفضلا وبان مجرد احتمال العقوبة
للزجر اليس انما كان مجرد احتمال العقوبة يصلح ان يكون زاجرا للناس عن ارتكاب المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع
الرجحان بالايات القاطعة بالعذاب واذا جاز العفو عن الكبيرة بدون التوبة والشفاعة فمع الشفاعة
اولى كيف لا يكون العفو مع الشفاعة وقد قال الله تعالى لرسوله عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فيما يستدل به المعتزلة
القائلون بقصر الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة والتعميم للنفس المبهمة العامة ليس على حقيقته بل خاصة بالكفرة
بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا بين الادلة الواردة على ثبوت الشفاعة
ثم لا ينفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها
اي الشفاعة المنزلة على طلب المنافع وهو باطل اذ يلزمهم عن حمل الشفاعة على طلب المنافع ان يكون

سأل الله تعالى من الامة زيادة كرامة النبي عليه بكون شافعا له اي للنبي لانه طلب المنافع في حق النبي عليه
السلام فهو باطل وما قالوا من الحمل اي حمل ما ورد في باب الشفاعة على الذنوب الصغيرة او بعد التوبة فظاهر
البطلان لمعارضته النصوص ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث اي المبالات بالدين وقيل هي التي
خصت بالتوعد من الشارع وباستحقاق العقاب بارتكابها فعلى هذين التفسيرين تمايز الكبائر عن الصغائر وقيل
كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وقيل هي تسعة
الشرك بالله والقتل للنفس بغير حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من الحرب عند الوقت
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق للوالدين والالحاد والظلم في الحرم اي انكار حرمة الحرم وهتكها بالقتال وغيره
بكذا روى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلعم قال انها تسعة وقد يزاد الربو وروى زيادتها عن ابي هريرة رضي الله
عنه والسرقة وشرب الخمر روى زيادتهما عن علي كرم الله وجهه فصل التوبة وهي في اللغة الرجوع واما
في الشرع فعبارة عن الندم على المعصية لكونها معصية وانما قيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله ونحو ذلك لا يكون توبة وقيل الندم المذكور مع العزم على الترك في الاستقبال اي على
تقدير الحضور والاقتدار حتى لو سلب القدرة او الاقتدار لم يشترط العزم على الترك وهذا القول اختاره صاحب المواقف
وقالت المعتزلة التوبة اعتقاد انه اي ان التائب اساء في اختيار الذنب المتوب عنه وانه لو امكنه رد
المعصية لردها كما اذا كان المال المغصوب موجودا في يده فيصح التوبة لعدم ما ذكر عندهم وعندنا هذا غير واجب
في صحة التوبة بل رد المظالم والخروج عنها واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال السيد الجرجاني ناقلا عن
الآمدي انه اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحتها متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما وجب صلوتان فاتى باحدهما
دون الاخرى والتوبة واجبة بالاتفاق اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وقالوا اي المعتزلة واجبة عقلا
لما فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول اي مثل ما قالوا في وجوب التوبة عقلا قالوا في
القبول انه واجب على الله عقلا لان العقاب بعد التوبة ظلم يقتضي الجود والحكمة وعندنا لا يجب على الله قبول التوبة
اذ لا وجوب على الله شيء كما مر ولكن يثبت القبول سمعا ووعدا قال امام الحرمين لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التاويل لكن ثبت بدليل ظني وكذا وجوبها اي التوبة على الفور عندهم حتى اثام التارك للتوبة بعد
ارتكابه المعصية متلاحقة في ساعاته حتى ذكروا ان يتاخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة ويكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة ويتاخر ساعتين يكون له اربع كبائر الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وهكذا متلاحقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بعد التوبة بمحض الكرم والفضل الالهي وعندهم اي المعتزلة بنفس التوبة عند الاكثر وبكثرة ثوابها عند

البعض واحتج الاكثرون بانه لو كان السقوط بكثرة لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها بها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السوية ولا يلزم تجديدها اي التوبة كلما ذكر الذنب المتوب عنه لانه قد اتى بما كلف به
وخرج عن العهدة خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان مشتهيا لذلك الذنب ومبتهجا
اذ قد يذكر الشيء ولا يشتهي لجماد ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض للاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن الكفر مع استدامته لبعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلافا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنب مع
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم وعند بعض المعتزلة انه لا بد من
تفصيل كل ذنب في الندم ورد بانه يكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكن الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق وحكمه قد مر وقد يتوقف تحققها اي تحقق التوبة على واجب اخر كرد المغصوب على صاحبه فان التوبة
عن هذا الذنب لا تتحقق الا بعد رد المال عليه وقد يلزم ذلك اي الواجب الاخر معها اي مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
كحد الشرب فانه يلزم فيه مع التوبة تسليم النفس للحد وقضاء الصلوة مع التوبة عنه وارشاد من اضله مع التوبة
عنه والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
قال المص قد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في علم الكلام مع انه انسب بالفروع لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي مع الدليل
على وجوبهما الكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واما الثاني فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم ولا يستجاب لكم واما الثالث
فلما نقل ان المسلمين في الصدر الاول وما بعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار ويندب الامر بالمندوب
اي المستحب والنهي عن فعل المكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجه المعروف والمنكر والنام
يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المامور واجب بعينه او مخير مضيق او موسع وان ذلك الوجوب وجوب عيني او كفائي وكذا
في المنهي عنه ويشترط فيهما ايضا تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون اشتغالا بما لا يعني لا يقال يجب وان لم يؤثر
اعزازا للدين لانا نقول ربما يؤدي الى الاذلال كما في زماننا هذا سيما الجبابرة وانتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من
المنكر او مثله وبعضهم نفى في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالامام
والحاكم بان يامرهم ودون غيرهم او يامر الناس دون غيرهم بل يجوز للاحاد والرعية بان يامر من يرى بالقول او الفعل الا ما يفتقر
الى نصب القتال وشهر السلاح فانه اذا انتهى الامر اليه فالتفويض الى السلطان اولى حذرا عن الفتنة ولا يختص الامر
والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر يستوي فيه العام والخاص الا ما يفتقر اليه اي الى المجتهد فانه اذا [illegible] الشيء
فليس للعوام فيه مجال امر ونهي بل هو مفوض الى الاجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله ويكون
ورعا لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وتركه غيرهما متميزان فليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر وهو فرض كفاية لانه

فيسقط بقيام البعض لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ولا دلالة لقوله تعالى
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم على نفي الوجوب اي وجوب الامر والنهي لان المعنى اصلحوا انفسكم باداء
الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعاصي وقوله تعالى
لا اكراه في الدين منسوخ بايات القتال مع انه يناقش في كون الامر والنهي اكراها فصـــل الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن والهمزة للصيرورة كان المصدق صار ذا امن ويعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار و
باللام باعتبار معنى الاذعان والقبول وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو
ذلك فانما قيد بالضرورة فان منكر الاجتهاديات لا يكفر اجماعا هذا هو المشهور وعليه الجمهور وهؤلاء اوجبوا الاقرار لاجراء الاحكام و
الاكثرون على انه لا بد مع التصديق من الاقرار باللسان بالشكلين واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وكثير من السلف كابن مجاهد
والمحدثين كلهم على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان لكن عندهم لا يخرج بترك العمل من
الايمان وليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى ولا فيما يرجع الى الاحكام خلافا للمعتزلة فانهم يقولون تارك العمل
خارج عن الايمان داخل في الكفر كما صرح المصنف ولا يدخل اي التارك في الكفر خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل كافر
فالفاسق عندنا مومن وعندهم اي المعتزلة ليس بمومن ولا كافر وهذا معنى اثبات المنزلة بين المنزلتين
وعند الخوارج ان الفاسق كافر كما يجيء فان قيل لما ثبت عند المصنف ان الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فكيف يصح
ان يقال تارك العمل لا يخرج عن الايمان وكيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه ان الايمان يطلق على اساس
النجاة وهو التصديق او مع الاقرار ويطلق على الايمان الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل و
الدليل على انه عمل القلب والقائل بانه مجرد الاقرار كالمنكر للنصوص قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث
اللهم ثبت قلبي على دينك وفي الحديث ايضا من كان في قلبه مثقال ذرة من خردل من الايمان الحديث والاكتفاء
بالكلمتين فقط كما يدل عليه قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا الحديث انما كان
في حكمه اي الايمان في الدنيا من عصمة الدم والمال وتسميته مومنا لغة واما فيما بينه وبين الله فمتنازع فيه وحقيقة
التصديق في اللغة الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گو داشتن ويقابله
الانكار والتكذيب والتوقف والتردد لا مجرد العلم والمعرفة الحاصلة لبعض الكفار كما يدل عليه قوله تعالى
يعرفونه اي محمدا عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانه لا يكون ايمانا في المذهب الصحيح ويقابله اي العلم والمعرفة المنكر والجهالة فلا يكون

التصديق والمعرفة امرا واحدا وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر والمراد بالعلم
الواقع في عبارة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار المصدق المعبر عنه بگرويدن ولم يطرأ على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجبات واساس المشروعات لانه على اصل معناه ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر ولهذا
كانوا اي الانام يمتثلون بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين
وخص متعلقه بامور مخصوصة ولذا اجيب في جواب من قال للنبي عليه السلام اخبرني عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم فان قيل الايمان امر مامور به فيلزم
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها للمامور والتصديق المقابل للتصور المفسر بكونه
كيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المامور به مقدورا وفعلا اختياريا ان يكون من مقولة
الفعل التي ربما يشك في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل معناه انه يجوز ان يصح تعلق
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المامور به في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والنظر
المامور في قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيرهما اي غير كيفية كالقيام والقعود والتسخين والتبرد
والصوم والصلوة الى نحو ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به
امرا اختياريا بالمعنى المذكور مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق بالامور المخصوصة حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه اي التصديق يكون معنى غير ما جعل
في المنطق مقابلا للتصور وقسما من العلم وغير ما فسر وعبر في الفارسية بگرويدن فلا نسلمه ويمكن ان يجاب على تقدير
لزوم كون المامور به من مقولة الفعل بان يقال يجوز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بالقاء واكتساب تحصيله كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما يكون للسوفسطائي وبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل يكون ذلك اليقين تصورا لان ما عبر في تقسيم العلم انه ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور او واسطة
ان اعتبر في التقسيم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه بلا اختيار
صدق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعيا فوجب على من شاهد المعجزة تحصيل ذلك اختيارا فيلزم ما قررنا في الايمان ان يكون
تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كلها مكتسبا بالاختيار او يكون
معنى التصديق الحاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكونوا
هو الا بعد مكلفين بتحصيل ذلك الا ما وقع في قلوبهم بعد الالقاء والوحي والمشاهدة بالاختيار ثانيا وانما يناقض بالايمان على معنى
التصديق في حصول اليقين بدون الاذعان لا فيما ذكر من اللزوم وفي نزاع النفي في كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي

عليه السلام غير مصدقين بالاختيار وقيل كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد بل يدعى انهم كفار لاجل عدم حصول
التصديق منهم لا لعدم الاعتقاد بناء على ظهور امارات الانكار المنافي لليقين من الاباء عن الاقرار بها وتمنع عن ابطال
وعن قبول الاحكام ونحو ذلك من الاستكبار والعناد وجبارة غير كمن صدق وسجد للصنم وظهور هذه الامارات يمنع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بگرویدن فيكون هولاء الكفار مستيقنين بما آتاهم اليقين ولكن بلا اذعان وبلا اختيار واكتساب فلا يكونوا مؤمنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق فالحال انه اذا نقل علينا ان المؤمن قد يؤمر وينهى بما انه لا يخرج عن اسم المؤمن مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الايمان والعمل امران متغايران ثم
لانه قد يعطف عليه مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ولانه قد ينفى عنه اي قد ينفى من المؤمن العمل فيلزم نفي العمل عن الايمان
ويجتمع المتغايران مثل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثبت بالاجماع ان الايمان شرط للعبادة وان من صدق
واقر ومات قبل ان يعمل مؤمن فلو كان الاعمال جزء الايمان لما كان مؤمنا ظهر مستعليا اذ قد ثبت وجوب له اي ظهر بما ذكرنا ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالمحدثين وابن مجاهد اذ الايمان اسم للتصديق والاقرار
والاعمال راجعا بالايمان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن (١) لا يفوت الايمان بفوته لما اذا اكره اجراء كلمة الكفر
على اللسان فلم يحب سبيلا يجري على لسانه لا يعتبر كافرا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما في الايمان
المذكورة وهي ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر لكنهم يدعون النقل الى الاعمال ويقولون انه نقل عن ذلك المعنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي واستدلوا بايات منها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى ذلك هو الدين القيمة اشارة الى الاع
المذكورة سابقا في قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكورة من الاعمال هو الدين المعتبر والدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج
ان الاعمال هو الايمان لما سبق ومن هنا فقد قد سقط واحد من نسخة الاصل فادرجت عبارتي بالمتن والتمت العبارة فلا واحد ان نسخة
ونظيره ومنها انه تعالى عبر عن الاعمال بالايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ومنها ان قاطع الطريق
ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار ومن كان لعذاب النار فقد يخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنها نفي الايمان
عن الزاني لقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له والجواب ان لفظ ذلك في قوله تعالى
وذلك الدين القيمة اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لانه اي ذلك مذكر فلا يشار به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى ذلك الدين القيمة دين الملة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا لا موصوفا فلا يكون معنى الدين الملة والطريق
بل الطاعة فاشارة لفظ ذلك الى الاعمال لا يضر وان المراد بالدين في الاية الثانية الدين المعتبر هو هذا اي دين الاسلام لان
مطلق الدين الاسلام وبان المراد بما ورد من لفظ الايمان في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم التصديق بالوجوب لا يضيع يعني ان معناه ان الله لا يضيع

نقص لعلمكم بوجوب الصلوة قبل تحويل القبلة وبان عدم الاخزاء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا مخصص
بالصحابة لان المراد من قوله تعالى الذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبان نفي النبي عليه السلام الايمان بالزنا اي سلبه كما في
الحديث المذكورة للمبالغة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يسرق السارق وهو مؤمن فيعارضه الحديث بقوله عليه السلام وان
زنى وان سرق الحديث وهو انه قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقام ابو ذر فقال يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال
النبي صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق فاعاد فاعاد النبي فاعاد فاعاد وزاد فقال على رغم انف ابي ذر وتمسك القائلين بالتركب
اي تركب الايمان من الثلث اي من التصديق والاقرار والاعمال بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق مردود بانه اي ما ذكر من الشعب شعب قطعا اي شعب متفرعة على الايمان
ليست اجزاء الايمان ولا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليست داخلة في اصل الايمان بالاجماع حتى يكون فاقده
غير مؤمن فلا بد في الحديث من التقدير فصل ذهبت الخوارج وهم الذين بغوا عليا رضي الله عنه الى ان مرتكب الكبيرة كافر
سيما لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة يجازى فيكون كافرا وقوله تعالى في حق تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين معناه ومن لم يحج فقد جعل
الله ترك الحج كفرا وهذه النصوص دلت على ان العصاة كفار وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق يصلى وهو ممن اسودت وجوههم وهم كفار لقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون لان المراد بقوله
كفرتم عصيتم ولان الفاسق من اصحاب المشامة واصحابها مكذبون لقوله تعالى الذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشامة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا الاية تمامها ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فهذه النصوص دلت على ان الفاسق مكذب بايات الله ومن هو كذلك فهو كافر وانه ايس من
رحمة الله والايس كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان الفاسق مخزي ولا يخزى الا الكافر
لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فيلزم ان الفاسق كافر وقوله تعالى وانه ممن اوتي كتابه بشماله وهو كافر لقوله تعالى انه كان
لا يؤمن بالله العظيم ولانه لا ثالث هناك فيكون كافرا قطعا وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وعقلا لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا
ورد ما تمسكوا بها بان المراد في الاية الاولى ومن لم يحكم بما انزل الله التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيختص التكفير باليهود
وان الحصر المستفاد ظاهرا من الاية الثانية من قوله الا الكفور ممنوع لان الجزاء يعم الثواب والعقاب اذ يجازى غير الكفور لقوله تعالى
يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الاية على الجزاء المخصوص بالكافر ومن كفر بوجوبه اي المراد في قوله تعالى ومن كفر
ترك وجوب الحج ومعلوم ان المنكر للحج كافر لانكاره الفرض ورد ما فهم من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب فيه بان العصاة

للفساد اي شارب الخمر والزاني وليسا مكذبين فلو كان العذاب مخصوصا بالمكذب لم يكونا معذبين وقيل لعل ما تقدم من قصر التصلية
على المكذب التصلية بنار خاص كامل للقطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن اسودت فان هذه الآية في تخصيص السواد
ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ايمانهم ولا نسلم ايضا ان اصحاب المشأمة مكذبون لان الآية تدل على ان كل من كذب
كان من اصحاب المشأمة وكل مكذب من اصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا ولانه غير صحيح لان
الزاني والسارق من اصحابها اي اصحاب المشأمة مع انهما ليسا مكذبين وقيل اما قوله واما الذين فسقوا الآية فيحمل على التخصيص
العذاب بالفساق المكذبين لا مطلق الفاسقين اذ يفهم من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون ان سبب العذاب
بهذا النوع التكذيب ان كل فاسق ليس بمكذب فيجب التخصيص به وبانا لا نسلم ان الفاسق ممن ليس براجي لرحمة الله تعالى
بالايمان الحاصل له اي بسببه وبانا لا نسلم ان الخزي العام يختص بالكفار كما فهم من ظاهر الآية لان المفرد المحلى بالالف واللام
وهو لفظ الخزي لا عموم له كما هو مذهب المصنف فلا يلزم انحصار الخزي المطلق في الكافرين لجواز ان يخزى الفاسق ولا يلزم منه كفره
او المراد الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي المطلق وبان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه الآية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يلقى عليهم كما يثبت في نظم التنزيل
ما ينافي هذا مع ظهور التخصيص في الآية يعني لو سلم الانحصار في القسمين فالآية غير عام لان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما
لكل من اوتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون ومصدقون بالله العظيم وان لفظ الظالم ليس بكافر فلا يصح ما استدل بقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لاعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وغير ذلك وبانا لا نسلم عدم
الواسطة الذي استدل به بين الولاية والعداوة وانما يجوز الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فيجوز ان يكون بين الولاية والعداوة واسطة وذهب الحسن البصري الى انه اي مرتكب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام آية المنافق ثلث
الحديث تمامه اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان ولان من قال ان هذا اسمه وهو يعتقد به خبرا بكل علم انه كان
في قوله كاذبا وهو لم يعتقد فكذا ههنا فانه اذا اقر ان الصلوة مثلا فرض فتاركها معاقب ثم ترك علم انه في اقراره كان كاذبا وهذا حال المنافق
ورد بان النقل وهو الحديث متروك الظاهر لان من وعد اخاه ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلف لم يخرج بذلك عن الايمان ولم يكن
منافقا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه الخصال الثلث اذا صارت سجية وملكة للشخص كانت علامة لنفاقه وبان قياس الخصم
في الصورة المذكورة ليست بجامع لان مضرته اي مضرة ما ذكرها عاجلة وقد جرى عادة الناس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
فان مضرته آجلة لجواز ان يدفع الله بالتوبة والعفو وخصت المعتزلة المرتكب الكبيرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما مر من الدليل الذي
ذكروه ولا كافر بالاجماع منهم ومنا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يجرون عليه احكام الاسلام ولا يحكمون بردته ولان فسقه المتفق
عليه لان الامة مجتمعة على القول بان صاحب الكبيرة فاسق واختلف في ايمانه فيجب الوفاق ورد ما عند المعتزلة بانه اي مرتكب الكبيرة
مؤمن لما مر من عمل الصحابة بهم عمل اهل الايمان وبان اثبات الواسطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اجماع السلف من الصحابة

والتابعين والجمهور على ان الاسلام والايمان واحد لانهما مترادفان فمعنى آمنت بما جاء به النبي صدقته وسلمت
لما جاء به سلمته وبالجملة لا ينفك بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين كذا قال المحقق ولانه
لو كان الايمان دينا غايره اي غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه واللازم باطل بالنص والاتفاق ولانه لو كان غيره لم يصح
الاستثناء في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وقال قال الجمهور والمعتمد ان الايمان لا ينفصل عن الاسلام والاسلام لا ينفصل عنه وانهما
غيران لغة فان الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد فمن كان مصدقا لله تعالى ولرسوله كان منقادا لكلمات الله ورسوله ومن كان
منقادا لرسوله كان مصدقا لهما والحشوية والمعتزلة والروافض على ان بين الايمان والاسلام تغايرا وانفصال كل منهما
عن الآخر لانه اي الايمان ينبئ عن التصديق والاسلام ينبئ عن الانقياد وقالوا بانفصال احدهما عن الآخر فان عندهم
الكبيرة [illegible] حتى ان من ارتضى شيئا من الفقراء المؤمنين لا يعطى عندهم [illegible] ولا اهل السنة والجماعة فانه يعطى [illegible] ولو
وصى للفقراء [illegible] يعطى للفقراء من جميع اهل القبلة لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا [illegible] والتلاوة قالت الاعراب آمنا [illegible]
ولكن قولوا اسلمنا والعطف اي وللعطف في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يستلزم التغاير [illegible]
جبرئيل عليه السلام على حدة حين سال النبي صلى الله عليه وسلم عن [illegible] قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله [illegible] الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان ان استطعت [illegible] فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان
بالاعمال المخصوصة ورد بان مرجع مذاهبها الى الاذعان [illegible] الاتحاد [illegible] اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة وان المراد
[illegible] قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاستسلام خوفا من السيف وكل منافي الا الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر وبان
التغاير في الجملة كاف في العطف وهو مسلم فيها مع ان العطف قد يكون للتفسير ايضا فلا يتمحض قوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين حجة و[illegible]
[illegible] عن الحديث المذكور بمثله وهو الحديث الوارد في حق قوم فقال عليه السلام اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فما ذكر في الحديث السابق من تفسير
الاسلام ذكر ههنا في معنى الايمان فعلم انهما واحد فصل من قال الايمان التصديق فلا يزيد ولا ينقص والمذهب ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء واختاره امام الحرمين وقالوا انه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا ومن قال هو الاعمال فيقبلهما اي الزيادة
والنقصان والمذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والاعتراض على القائلين بالزيادة والنقصان بان اليقين اي
اليقين بالجزم ولا تفاوت فيه مدفوع بانه كيفية نفسانية والكيفية النفسانية تتفاوت ومتفاوتة بالقوة والضعف ولان عدم قبول الزيادة
والنقصان فيوجب التسوية بين الآحاد من الناس والرسل اي في الايمان وهو باطل اجماعا ولقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن

ليطمئن قلبي اي بزيادة الايمان وهذا يدل على قبوله لها اي الزيادة والنقصان وفي هذه زيادة تصريح لقبوله لها وسائر النصوص
الواردة في الزيادة بالتصديق التفصيلي كثيرة مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وغير ذلك واجيب بان المراد الزيادة بالاستمرار اي بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات قال امام الحرمين
النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبان المراد انه يزيد بزيادة المؤمن به يعني ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا و
بانه يزيد بثمراته اي ثمرات الايمان من اشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي قال المصنف رحمه الله وهذا اي ما ذكر في الجواب جيد
لو ثبت انه اي الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان بناء على ما سلف على ان الايمان بخلافه مسلم فيجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
للتبرك بذكر الله وللمعارضات الخفية التي تعرض للقلب من الهواء والشيطان ولانه اي الايمان هو الفوز اي علم الفوز بالسعادة
العظمى وهو ما يتيقن الا عند الموت والحكم على السعادة فهو مفوض الى مشية الله والاكثرون من العلماء منهم ابو حنيفة واصحابه على انه الاستثناء
لا يدخل فلا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا
واذا لم يتمكنه الشك والتردد فالاولى ان يترك ويقال انا مؤمن حقا دفعا للابهام وما يقال من ان العبرة للختم على السعادة والشقاوة فلا يعرف
في الحال انه سعيد او شقي لان السعيد لا يشقى كما ورد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكيف يقال انا مؤمن حقا لان
سعادته في الحال غير معتبر فمعناه من علم الله منه ذلك اي من علم الله انه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
وكذا الشقاوة واما السعادة الحاصلة في الحال فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
وليس النزاع اي الخلاف في ادخال الاستثناء وجوازه بقوله انا مؤمن وعدم الادخال في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال البتة وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله لا قطع ولا يقين بحصوله في الحال فمن قطع بحصوله في الحال
اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني واعلم ان ايمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وكثير من العلماء لان حقيقة اي الايمان التصديق
وقد وجد مع انه غير مقترن بما يوجب الكفر وما قيل انه لا يتصور التصديق بدون العلم اليقيني مسلم اذ المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد الجازم المطابق وبعضهم على انه اي ايمان المقلد لا يصح لان معناه اي معنى الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون مكذوبا
على ان لفظه افعال من الامن للتعدية من باب آمن يؤمن او الصيرورة اي صيرتها ذا امن بمعنى انه صار وذلك انما يكون بالعلم والمقلد
ليس بعالم ولان الواجب هو العلم والعلم لا يحصل الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة هنا فتعين ان يكون بالدليل وعلم المقلد ليس كذلك
ولان المقلد به اي الامر الذي به يقلد ان كان باطلا فتقليده باطل كتقليد اليهود والنصارى اسلافهم وان كان حقا فعلمه اي فكون
علم حقيقته به اي بتقليده فيه دور او بالدليل اي يكون علم حقيقته حاصل بالدليل فلا يكون المقلد المفروض مقلدا هذا خلف ورد بان
معناه اي معنى الايمان امنه المخالفة لان معنى امنت به ولهذه قبلت قوله وامنت من التكذيب والمخالفة وذلك لا يكون الا بالتصديق
الاذعاني سواء كان من دليل او لا وبانه لا عبرة بانعدام الوسيلة وهو الدليل بعد حصول المقصود وهو التصديق يعني ان قوله كم

ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالدليل فغير مسلم اذ الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد الدليل الثاني وان الحقيقة
اى حقيقة المقلد به علم بالضرورة اى حصل علمه للمقلد بالضرورة لان الكلام فيه فلا دور ولانا نفرض فحصل الكفر عدم
الايمان فعيد نام اى عدم تصديق الرسول بالبعض اى بعض ما علم مجيئه بالضرورة فقط والزنار ونحوها وباقامة الى آخره مقام
الاصل جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا اعتبر في الكفر عدم التصديق فشد الزنار ونحوه باختياره لا يكون كافرا اذا كان مصدقا
في الكل وتقرير الجواب انا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره وهو علامة التكذيب قائما مقام الاصل فحكمنا بانه كافر وقالت المعتزلة ما يدل من الافعال
على الجهل بالله فهو كفر وما لا يدل عليه وهو الكبائر فهو فسق وقال الفقهاء هو اى الكفر الجهل بالله وقد فسر الجهل بالجحد قطعه
عما ذكر من تعريف الكافر التي العبارة المدرجة الى نهاية طلع عبارة العلامة التفتازاني الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
مع الكفر في باطنه خص باسم المنافق وان سبق اى الكافر اسلام فكفر بعده فباسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال اعتقاده
الى تعدد الالهة وقال بالاثنين او اكثر فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان وبقول بقدم الدهر فبالدهري وان نفى
الصانع فبالمعطل وان ابطن عقائد هي كفر وفاقا مع اظهار شعائر الاسلام واعترافه بنبوة محمد عليه السلام فبالزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل اسمه مزدك في ايام سلطان اسمه قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به
زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين
يعني الامور التي اتفقوا على انها من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك وما خالف في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك فلا يكفر بها الا عند الجمهور لان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده من الصحابة لم يكونوا من هاهنا قد فات عبارة الكل الى قوله من هاهنا جاز فاتمته وفرجته وينبغي الواجب ان [illegible]
بالخير [illegible] عن اعتقاد من حكم باسلامه بالتصديق والاقرار فعلوا ان [illegible] الخطاء ليس قادحا في حقيقة اى حقيقة
الايمان واما المخطئون من اهل القبلة طول العمر على الطاعات مع اعتقادهم قدم العالم ونفي الحشر ونفي علمه تعالى بالجزئيات فلا نزاع في
كفرهم قد روى في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة ويكفر الفقهاء والبعض اى بعض اصحابنا غلطا انه كفرت
المعتزلة في نفي الصفات اى صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدرة يتوقف عليه ثبوت النبوة ولان في نفيها جهلا بالله
بالله كافر ونفي ايجاد الله تعالى وانكار النسبة في فعل العبد لان فيه اثبات للعجز تعالى عن ذلك واثبات للشريك في الايجاد و
انكار الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر لقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
والجماعة وكفرت المجسمة للتجسيم اى اثبات الجسمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض والخوارج بالقدح في اكابر
الصحابة فقدح الروافض في ابي بكر وعمر وعثمان والخوارج في علي رضي الله عنه ومنهم اى من الروافض من يدعون حلول الاله في علي ومنهم
من يقولون بشركة علي في الالوهية فهؤلاء لا نزاع في كفرهم وغيرهم وحكموا اى علماؤنا بان المؤمن مخلد في الجنة لقوله تعالى

ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الآية وقالوا انه معزز مكرم في الدنيا لقوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وذهب اصحابنا الى ان الكافر مخلد في النار وله الاذلال في الدنيا بالجزية للذمي والنهب والسبي للحربي وبان المنافق مخلد في
النار ومخصوص بنفي الدرك الاسفل في الآخرة وفي الدنيا باجراء احكام الاسلام باعتبار وجود ظاهر الاقرار
والاعتراف بامور الدين وحكموا بان الفاسق وهو مرتكب الكبيرة مع اعتقاد حليتها في الجنة اما ابتداء بحسب العفو
والشفاعة او بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق وبان له في الدنيا الحد مما يجب به الحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلوة
خلفه ثم بين الماتريدية وهي طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار ما وراء النهر اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ امام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند و
الاشاعرة وهم ايضا طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار خراسان والعراق والشام اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق
بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالسنة والجماعة
طريقة النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك ولا ينسب احدهما الى احد الفريقين الآخر الى البدعة والضلالة من المحققين خلافا لبعض
المتعصبين فانهم ربما جعلوا الاختلاف في مسائل الفروع كحل ذبح متروك التسمية عمدا وجواز النكاح بغير ولي الى اخره بدعة وضلالة
لانهم لا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الامر المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة رضي الله عنهم
فيجعل ما ليس في الدين وان المراد بالحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ومن ههنا بدء عبارة المصنف وكما
[illegible] ليست بدعة حسنة لانه ليست احداثا في الدين ما ليس منه فصل لا خفاء ان مباحث الامامة من الاحكام
[illegible] ولكن لما كانت الامامة مقدمة لاعتقاد ترتيب الفضل في الصحابة اوردوا في كلام الامامة رياسة في
امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم قيد عامة فاعترض بلزوم الفضل على النبوة لا يقال [illegible]
[illegible] رياسة انم لانا نقول تكبير رياسة للتعظيم اي رياسة كاملة ولا يكون بالقاضي تلك الرياسة ونصب الامام
[illegible] الاجماع واجماع الصحابة الذي هو كالنص المتواتر حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي عليه السلام
[illegible] يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
[illegible] مقدمة ما وجب بامر الشارع من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى من تجهيز الجيوش
[illegible] الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب ولان فيه استدفاع مضار لا تخفى وكلما هو كذلك فهو واجب كما
[illegible] لا تقدح من حين مجرد الملك ان القوم بمجانبة الجور والظلم لكن صالح كما ينبغي وهو واجب على الخلق عقلا عند
بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري ودفع ما فيه اي ونصب الامام من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا

كاجتناب الطعام عن السموم وما يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقلا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل والعادة لا يوجب اي لا يثبت الوجوب الشرعي الذي بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب فهو اي نصب الامام واجب على الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا من الله تعالى في حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اي نصب الامام محصلا للمعرفة اي معرفة الله الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه اقرب الى الطاعات ورد بانه لا وجوب على الله في شيء من الامور وبانه اي نصب الامام يتضمن مفاسد مثل ان ترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص لانتفاء ملاحظة خوفه ومثل ان يجوز على احد ويقتل احد الغير حرا فان قلت هذه المفاسد بالنسبة الى عدمه فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لطف فالمطلوب كمال اللطف والكمال فيما يوجبونه على العدلان الذي يوجبونه هو المعصوم المختفي وكمال اللطف لا يكون الا في اظهاره ولم يجب اي الاظهار عندهم وقول الخوارج القائلين بانه اي نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اثارة الفتنة لان الآراء متخالفة والاهواء متباينة فيفضي الى قتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عن ما يوقع القتل والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق فاسد لقيام الدليل القاطع وهو الاجماع على وجوبه ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد مما ذكروا وهو الفساد والقتل والنهب والسلب ويشترط فيه اي في الامام الذي اجمعوا على نصبه التكليف اي يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغا لان الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة مولاه ولا يتفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستحقر في اعين الناس فلا يهابونه ولا يتميش والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج في معارك الحكم والحرب والعدالة لان الفاسق والظالم لا يصلح ان لامر الدين ولا يوثق باوامرهما ونواهيهما وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يخاف بسبب الجبن عن اقامة الحدود والحروب والاجتهاد في اصول الدين وفروعها للتمكن من القيام بامور الدين والدنيا واصابة في الرأي لئلا يخطئ في السياسة وتنفيذ الاحكام لظهور الاحتياج اليها اي الى ما ذكر الجمهور من الشرائط الثلث وبعضهم لم يشترط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة في شخص فلزم من اشتراطها احد الامور الثلثة اما ارتفاع التكليف او تكليف ما لا يطاق او العبث في التكليف لانه ان وجد التكليف وكان متعلقا بوجود هذه الشروط لزم العبث لان المفروض انها لا توجد ويلزم تكليف ما لا يطاق وان لم يوجد فيلزم انتفاء التكليف ويشترط في الامام كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش والالف واللام للاستغراق فيفيد العموم فان الالف واللام في الجمع حيث لا عهد يفيد العموم وستاكد ذلك وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام الولاية من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ولان لشرف النسب اثرا في جميع الامور وقعدا عظيما في اعتقاد الناس وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع المجدوع الانف ومقطوع الاذن ايضا ومقطوع اليد والشفة لقول بعضه فهو اجدع اي بين الجدع ذكره الجوهري في الصحاح فاجيب بانه

اى بهذا الحديث على غير الامام من الولاة والحكام جمعا بين الادلة السابقة وبين هذا وعند الاضطرار كما اذا لم يوجد قرشى يصلح
لذلك او لم يقتدر لنصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة كما فى زماننا هذا يكتفى بذى شوكة نصب باتفاق اهل الحل والعقد واستولى
بالقهر والغلبة فقد صار الرياسة الدنيوية تغلبية وبقيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة
وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحذورات واشترطت الشيعة ايضا منها كونه هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف
وانما قصدوا به نفى امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم بل اشترط بعضهم كونه علويا نفيا لخلافة بنى العباس ومعاوية وكفاك
حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة ومنها كونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول مع وجود الفاضل ولان الامام
خليفة من النبى عليه السلام فيجب ان يطلب له رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع اى منع قبح تقديم المفضول لاجماع العلماء
بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه فلو كان قبيحا لما وقع الاجماع بل ربما
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبى فانه مبعوث من العليم الحكيم الذى يختار
من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت معنى العصمة قياسا على النبى بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه اى الامام واجب الاطاعة بالنص لقوله تعالى اطيعوا الله الاية والاجماع وكل من كان واجب الاطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يامر بالمعاصى وينهى عن الطاعات فيلزم الفساد ولان المعصية ظلم على النفس وآمرها ظالم على النفس وعلى
الغير وعهد الامامة لاينال الظالمين لقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين
ولانه لو عصى اى الامام لافتقر الى امام آخر ويجوز ان يكون لذلك الامام آخر فيتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
لان الناس يتبعونه وقد نصب حافظا للشريعة واحكامها ورد بمنع الجامع اى ما ذكروا من الجامع ليس بجامع لان عصمة
النبى بالمعجزات الباهرة ونصبه للرسالة من الله ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد والذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته كذا ذكره المصنف
ولكن هذا الجواب لايتم على مذهب الخصم لان مذهبه ان نصب الامام واجب على الله ومفوض الى الله كالبعثة فالاولى ان يقال وبانه اى الامام انما يطاع
فيما لايخالف الشرع وانما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وليس كذلك لان الاطاعة انما يجب فيما لايخالف الشرع ولانه عند المخالفة
يرجع الى الادلة والاجتهاد بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول وعدم العصمة لايوجب المعصية
فضلا عن الظلم فلا يرد ما ادعوا من ان عهد الامامة لاينال الظالم وانه لو عصى لتسلسل او يكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم وغير
مرتكب للمعاصى واتفق الجمهور على ان ثبوت الامامة لايكون بمجرد صلاحيته واجتماع شرائطه بل يكون باختيار اهل الحل والعقد
وتعيينهم وان قلوا عددا بل ينعقد بعقد واحد منهم اذ قد استقل الصحابة بعد النبى عليه السلام فى حق ابى بكر حيث روى انه
قال عمر رضى الله عنه لابى عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال افعل كذا والحجر حاضر فبايع ابو بكر رضى الله عنه وبعد عثمان رضى الله عنه
فى حق على رضى الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تكرر احد من اهل الحل والعقد والامامة تثبت بالاجتهاد وخالفت الشيعة
فى ثبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النص لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط

يا لعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اذ لا سبيل الى معرفة هذه الامور بالاختيار ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء
بالاحتساب صح ولا يقدرون على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى ولان فيه اي في ثبوت
البيعة بالاختيار اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن بعض الخلفاء والامامة لازالة الفتنة لا لاثباتها ولان من اختاروا
يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة من الله ورسوله والجواب منع الاشتراط المذكور من العصمة والافضلية
وغيرهما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور وبعد التسليم منع الخفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا بشرط هذه الامور من
العصمة الا ويظنون فيه خيرا وبانه يمنع عدم التصرف في القضاء وغيره فان التحكيم جائز عندنا والحكم بحسب القاضي قادر على التفويض
في الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام اذ الامور كلها مفوضة اليه فلا يتم ما استدلوا به وبانه لا فتنة
بعد الاذعان للحق واعتبار جهات الترجيح في اختيار نصب الامام ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد كالمعروف وبان مختار
ضعيفة الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل الشرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
ما ذكروه وفيه اي في نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلاف من النبي عليه السلام اذ تفويض هذا الامر الى اختيار
اهل الحل والعقد والاجتهاد واولي الالباب استخلاف وبيان وفيه ايضا الوصية من النبي عليه السلام بالاستخلاف فلا يرد ما استدلوا
الشيعة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الامامة من معظمات الدين وقد ثبت بهذه الاية تكميل الدين فتكون قد
بينها لعلي رضي الله عنه وايضا لا يرد ما اوردوا من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته
مدة يسيرة ويوصي بذلك البتة فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفات ولم يوص به وانه يستحيل منه ان يهمل مثل
هذا الامر العظيم وهذه الشبه الثلث قد اندفع بما ذكر من قوله وفيه الخ واما ادعاءهم اي الشيعة ورؤسائهم كهشام بن الحكم
وابن الراوندي وابي عيسى الوراق النص الجلي على امامة علي رضي الله عنه والمهم انهم ادعوا اجمالا ان فيها نص جلي من النبي
عليه السلام وان لم يبلغنا وتفصيلا ان قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض يعم الخلافة وعلي من اولي الارحام ويجيء
لهذا مزيد بيان فقدح في اكابر الصحابة بالجهل بهذا النص والعمل بخلاف النص او العناد حيث خالفوا العهد مع العلم
وصيروا امر الامامة لابي بكر بل هذا الادعاء قدح في علي رضي الله عنه حيث لم يقم بالامر مع ان قلوب القوم ارق وجانبهم
اسهل منهم في تنفيذ احكامه ارغب كما قام حين افضى اليه الخصم الا له وقاتل بالجم الغفير ولم يحتج رضي الله عنه بالنص الذي
ادعوه بل هذا قدح في الكتاب والسنة حيث اثنى الله في الكتاب بقوله كنتم خير امة عليهم وفي الحديث بقوله اصحابي كالنجوم
وبقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم وجعلهم خير امة مع هذه الافعال الخبيثة
من مخالفة الكتاب والسنة الا ان عليا رضي الله عنه قبل الشورى لما جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
نفر من كبار اصحاب المصطفى عليه السلام طلحة والزبير وعلي المرتضى وعثمان وعبد الرحمن وسعد رضي الله عنهم فلما فرغوا من دفنه وجمعوا
اجتمع الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال سعد قد جعلت امري

الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فاجمع على خلافة عثمان القصة وقال ابي علي رضي الله عنه لطلحة اذا لم تقف
ابايعك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وذلك حين خرج ابو بكر رضي الله عنه لقتال العرب وخرج عمر
رضي الله عنه لقتال الفارس وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذي ادعوا في
خلافة علي رضي الله عنه حيث زعموا ان من النص التفصيلي الصريح لخلافة علي رضي الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانه اجمع على نزولها في علي رضي الله عنه وليس كذلك فقد قال الحسن رضي الله عنه
انها عامة في سائر المؤمنين ويوافقه ما نقل في الصواعق ان محمد الباقر رحمة الله عليه سئل عمن نزلت فيه هذه الآية اهو علي فقال علي
من المؤمنين وان العباس قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
اثنان فلو كان نصا كيف لم يصرح به في مثل هذا الوقت وعمر رضي الله عنه قال لابي عبيدة مثله فاجاب بمثل هذا وابو بكر كما مر
فلو كان نصا لاحتج به فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضي الله عنهم وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه الى
ابي بكر كما اخرج الآجري عن عائشة رضي الله عنها ان عليا بعث لابي بكر رضي الله عنه ان ائتنا فاتاهم ابو بكر وقد اجتمعت بنو هاشم
الى علي فخطب ومدح ابا بكر ثم اعتذر عن تخلفه عن البيعة بانه كان له حق في المشاورة ولم تشاوره فلما فرغ من خطبته خطب ابو بكر واعتذر
بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه علي رضي الله عنه في يوم فرح المسلمون بانه قد اصاب وفي الحديث المتفق على صحته التصريح ببيعته
بابسط من هذا النقل منه ايضا وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر في الصواعق عن الطيوريات
وغيرها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه نسمعك تقول في الخطبة اللهم اصلحنا بما اصلحت
به الخلفاء الراشدين المهديين فمن هم فاغرورقت عيناه فقال هم حبيباي ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام والمقتدى بهما بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اقتدى بهما عصم ومن تبع آثارهما هدي الى الصراط المستقيم ومن تمسك بهما فهو من حزب الله تو الاعتذار عن التخلف
في البيعة كما مر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر وعلي والعباس وان لا نص عندهم ثم انهما
لم ينازعاه اي لابي بكر فتعين له فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية مع ان عليا رضي الله عنه
من خالص بني هاشم وفاطمة في القربى مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعنفوان شبابه وكثرة اعوانه
وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله
لاملان الوادي خيلا ورجلا وقد ترك تسليم الامر لشيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع فعلم انه ما ترك
المنازعة الا لاتباع الحق وتسليم الامر للمستحق وقد تمسك على خلافة ابي بكر بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فان جعل الداعي مفترض الطاعة والداعي
هنا ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وعلى ثبوت خلافة عمر ثبوت خلافته رضي الله عنهما ولقوله عليه السلام اقتدوا

باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة فلابي بكر رضي الله عنه سنتان
وثلثة اشهر وتسع ليال ولعمر رضي الله عنه سنين ستة اشهر وخمس ليال ولعثمان رضي الله عنه اثنتا عشرة سنة الا اثنتي عشر ليلة ولعلي
رضي الله عنه خمس سنين الا ثلثة اشهر ولحسن رضي الله عنه ستة اشهر ثم بعده ملوك وجبابرة صلى الله عليه وسلم تعلقه
في لعل الوجه التي هي اساس الشريعة ولم يخل من دوي من الروافض الكذب نقلا فقري ولذلك قال علي رضي الله عنه
لابي بكر حين قال اقيلوني فلست بخيركم لا نقيلك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فرضيناك لدنيانا
فثبت بما ذكرنا ان من هو احق بالامامة بعد النبي عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
علي رضي الله عنه لاشتراط العصمة والافضلية والنص في علي بالامامة فبانتفائهم واما الافضلية فلما سيأتي وذكر
بالمنع اي بمنع اطلاق الاشتراط اي شرط العصمة والافضلية في الامام وثانيا بمنع انتفائها سوى شرط الكلي في الامام ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية تمامها والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين عندهم في علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكلمة انما للحصر والمراد بالولي المتصرف في الامر لانه كما جاء بمعنى
الناصر جاء بمعنى المتصرف والمراد هنا المتصرف اذ ولاية النصرة تعم الكل اي جميع المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع وعلي رضي الله عنه
هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية تدل على ان الولي لولاية المحبة والنصرة
لا التصرف في امر الدين والدنيا ووصف المؤمنين للمدح باتيان هذه الامور زيادة الشرف والواو في قوله وهم راكعون
ليس للحال بل للعطف اي ان المؤمنين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود الخالية
عن الركوع او يكون بمعنى راكعون خاضعون لله ورسوله لا يستكبرون كاليهود على ان فائدة الحصر تحصل الصوت
ان الحصر لنفي المتنازع والتردد وذلك لا يكون الا عند نزول الاية ولم يكن الامامة حينئذ بينهما
ورد ايضا بان حمل صيغة الجمع وهو الذين امنوا على الواحد بعيد جدا فلا يصرف عن ظاهره الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي المرتضى خصوصا ... عليه على انه نقل في الصواعق عن بعض
المفسرين ان المراد بالذين امنوا عبد الله بن سلام واصحابه وعن البعض الآخر انها نزلت في حق عبادة لما تبرأ من حلفائه من اليهود وعن
عكرمة عن عبد الله بن عباس انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه ولاية التصرف لعلي رضي الله عنه بعد نزول هذه الاية
بالفعل في حيوة النبي عليه السلام لم يكن [illegible] الحال [illegible] باعتبار المآل
مع ان الله ورسوله [illegible] كل حال [illegible] الشيعة بتواتر الاحاديث [illegible] عليه السلام من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الحديث وهذا حديث صحيح لا مرية فيه [illegible] الحديث ومن قوله عليه السلام حين
[illegible] استخلف عليا بالمدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي [illegible] خلافة علي رضي الله عنه .

لان المراد في الحديث [illegible] بلفظ المولى [illegible] في الامر لا صحة ولا فائدة لغيره اي لغير هذا المعنى لسياق صدر
الحديث [illegible] عليه السلام [illegible] يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع
وكان يوما شديد الحر [illegible] ردائه تحت قدميه ثم خطب وقال معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
نعم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث قد شهده
ثلثون صحابيا لعلي رضي الله عنه [illegible] الخلافة [illegible] وفي الحديث الثاني من لفظ منزلة هارون عام شامل اخرجت
منه النبوة فبقيت المنازل الثابتة لهارون من موسى ومنها الخلافة فتثبت الخلافة لعلي رضي الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما يستدل به على الامامة وانه لا تواتر لانه طعن في صحة الحديث الاول جماعة من ائمة الحديث
كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي ولم ينقله البخاري ومسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الآمدي فثبت ان ما استدلوا به
لا تواتر فيه وما كان بجانب الصحة رجحان ومع هذا لا حصر في علي وقد ورد مثلهما في حق ابي بكر واصحابه الاخر فيكون [illegible]
من قبيل الآحاد ولا عبرة للآحاد في مقابلة الاجماع الكائن على خلافة غيره وكفانا شاهدا عدم الاحتجاج بهما
اي بهذين الحديثين عند الاحتياج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عندهم معصوم [illegible] بما ذكرنا ان
اخبار الآحاد لا تعارض القطعي وهو الاجماع يندفع استدلالهم باحاديث بعضها موضوعة كما يطلع عليه نحو قوله عليه
السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين اي على علي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين ونقل في الصواعق ان هذه [illegible] وقوله عليه السلام
وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال قال صاحب الصواعق هذا ايضا موضوع وقد يقدح على [illegible] بان غيره لا يصلح للخلافة لظلمهم
بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يليق بالامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
اي فساد ما احتج به ظاهر لان المسلم ان كان كافرا ثم اسلم [illegible] لا يدل عليه الآية وقد يحتج ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه بمطاعن مفصلة في كل من الائمة الثلثة فمنها على ابي بكر رضي الله عنه انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام وهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن ومنها انه عليه السلام لم يول ابا بكر قراءة
سورة براءة على الناس بمكة وعزله وولى عليا فدل ذلك على عدم امانته ومنها انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يول ابا بكر الصلوة
ايام مرضه وعزله عنها ومنها على عمر رضي الله عنه انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى رجم مرة حاملة اقرت بالزنا فنهاه علي رضي الله عنه
فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق [illegible]
الذي [illegible] وذوي القربى بحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن [illegible]
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية ومن المطاعن على عثمان رضي الله عنه [illegible]

والنسب [illegible] منها انه احرق مصحف ابن مسعود ومنها انه [illegible]

ورد [illegible] بالفقراء [illegible] على [illegible]

في بيت الاموال والاعطاء لغير المستحق والمنع عن المستحق وكادعائهم في حق عثمان رضي الله عنه [illegible]

فهذه الكلمة افتراء الا لعنة الله على الكاذبين والبعض غير قادح كعدم اعطاء ابي بكر فدك لفاطمة رضي الله عنها فانه [illegible] لم

ان يحكم بشهادة [illegible] عمر رضي الله عنه [illegible] فانه [illegible] حكمه [illegible]

مع علمهم بالحال غير قادح في الامامة فان الخطا في مسئلة [illegible] لا ينافي الاجتهاد [illegible] بمعتقدات بعضهم [illegible] ليس [illegible]

وكتولية عثمان رضي الله عنه [illegible] والوليد بن عقبة فان التولية بهذه الاشخاص غير قادح في [illegible]

على [illegible] عليه [illegible] القول حد تحقق الفسق [illegible] ما سياتي والبعض [illegible] على السلام [illegible]

عن [illegible] عليا رضي الله عنه [illegible] ان عادة العرب في [illegible] ان تقول الرجل [illegible]

[illegible] لم [illegible] امرة [illegible] عمر رضي الله عنه بالقران والشك في موت النبي صلى الله عليه وسلم

[illegible] وذلك كان [illegible] الذهول [illegible] كما تشير قوله [illegible]

[illegible] وكاقامة الحد من عثمان على شارب الخمر [illegible]

[illegible] كان مجتهدا [illegible] اجتهاده [illegible] في الامامة [illegible] عمر رضي الله عنه [illegible] ابي بكر رضي الله عنه الامر اليه وذلك انه

لما مرض ابو بكر رضي الله عنه [illegible] عثمان كتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر

خليفة [illegible] في آخر عهده بالدنيا [illegible] حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف

عليكم عمر بن الخطاب [illegible] فان عدل [illegible] والخير اردت ولا علم لي بالغيب

وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله [illegible] عثمان فخرج بالكتاب [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] عثمان رضي الله عنه [illegible] الاتفاق على عثمان

[illegible] وشق [illegible] بهذا الامر [illegible]

[illegible] وعبد الرحمن بن عوف [illegible] ابي وقاص

[illegible] الى ثلاثة منكم [illegible]

تكفيكم على الناس اعلم ان التقوى النسب لا يحصل الا بالحق المستقيم الناجي من عذاب اليم تعظيم جميع الصحابة والكف عن
الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وعلى اهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا والحديبية ومما ورد في البشارة قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا وبقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وامر النبي عليه السلام بالكف عن سبهم بقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وبقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من
الوقائع [illegible] من الاعتقادات الدينية والقواعد اليقينية وليس مما ينتفع به في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا صونا
[illegible] الرواة من يوقعها حكايات بعض الروافض وروايات بعض الجهال الذين ليس لهم حظ سوى النقل
[illegible] توقف [illegible] فانه كان الحزن لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
[illegible] الجماعة [illegible] عثمان حين [illegible] لعدم رضاه اي رضي عثمان [illegible]
[illegible] على عثمان [illegible] مروان [illegible] اهل مصر يشكون من ابن ابي سرح اميرهم فكتب اليه كتابا
يتهدده فيه فابى ابن ابي سرح ان يقبل ما نهاه عنه عثمان وضرب بعض من اتاه من قبله من اهل مصر فقتل واحدا منهم [illegible]
وعليه فخرج من اهل مصر جماعة [illegible] المسجد وشكوا الى الصحابة في مواقيت الصلاة ما صنع ابن ابي سرح بهم فقام طلحة بن عبيد الله فكلم
عثمان بكلام شديد وارسلت عائشة اليه فقالت تقدم اليك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وسألوك عزل هذا الرجل فأبيت [illegible]
[illegible] قتل منهم رجلا فانصفهم من عاملك ودخل عليه علي بن ابي طالب فقال انما يسألونك رجلا مكان رجل وقد ادعوا قبله دما فاعزله عنهم واقض
بينهم فقال اختاروا رجلا اوليه عليكم مكانه فاشار الناس عليه بمحمد بن ابي بكر فكتب عهده وولاه وخرج معهم عدد من المهاجرين والانصار
ينظرون فيما بين اهل مصر وبين ابن ابي سرح فخرج ومن معه فلما كان على مسيرة ثلاث ايام من المدينة اذا هم بغلام اسود على بعير يخبط البعير خبطا
[illegible] فقال له اصحاب محمد ما قصتك فقال لهم انا غلام امير المؤمنين وجهني الى عامل مصر فقال له رجل هذا عامل مصر [illegible]
[illegible] محمد بن ابي بكر فقال له من انت فيقول مرة انا غلام امير المؤمنين ومرة انا غلام مروان [illegible]
[illegible] الى عامل مصر قال له بماذا قال برسالة فقال امعك كتاب قال لا ففتشوه فلم يجدوه [illegible]
[illegible] الى ابن ابي سرح فجمع محمد اصحابه من المهاجرين والانصار ثم فك الكتاب بمحضر منهم فاذا فيه اذا اتاك محمد وفلان
وفلان فاحتل في قتلهم وابطل كتابه [illegible] حتى ياتيك رأيي واحبس [illegible] فلما قرءوا الكتاب فزعوا ورجعوا الى المدينة
وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه [illegible] فلما قدموا المدينة جمعوا طلحة والزبير وعليا وسعدا ومن كان من اصحاب [illegible]
[illegible] ثم فضوا الكتاب بمحضر منهم فاخبروهم بقصة الغلام [illegible] علي [illegible] طلحة والزبير وسعد وعمار [illegible]

ثم دخل على عثمان ومعه الكتاب والغلام والبعير فقال له هذا الغلام غلامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كتبت هذا الكتاب
قال لا وحلف بالله ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا علم لي به فقال له علي فالخاتم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك ببعيرك وبكتاب
عليه خاتمك لا تعلم به فحلف ما كتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا وجهت هذا الغلام الى مصر قط فعرفوا انه خط مروان وسألوه
ان يدفع اليهم مروان فابى وكان مروان عنده في الدار فخرج اصحاب رسول الله غضابا وعلموا ان عثمان لا يحلف بباطل الا انه [illegible]
فحاصر الناس غير الكبراء على ان يدفع الينا مروان او نقتله وحاصروا عثمان ومنعوه الماء فاشرف على الناس فقال افيكم علي قالوا لا
قال افيكم سعد قالوا لا فسكت ثم قال الا احد يبلغ عليا فيسقينا ماء فبلغ عليا ان عثمان يراد قتله فقال انا اردنا منه مروان فاما قتل عثمان
فلا وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفيكما حتى تقوما على باب عثمان فلا تدعا احدا يصل اليه وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث عدة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يمنعون الناس ان يدخلوا على عثمان ورمى الناس الى عثمان بالسهام حتى خضب الحسن بالدماء على بابه
واصاب سهم وهو في الدار فخضب محمد بن طلحة وشج قنبر مولى علي فخشي محمد بن ابي بكر ان يغضب بنو هاشم بحال الحسن فاحتال في قتله
وادخل رجلين من دار رجل من الانصار حتى دخلوا محمد ورجلان فقتلاه فتسلل من القصة ان عثمان لم يوقظ الفتنة والصحابة الكرام
لم يقصدوا قتله وانما قصدوا عثمان لانه عزل ابن ابي سرح لفسقه ثم حفظ مروان فلما ان الناس قد غلبوه وهموا قتل مروان فلما منع
المروان قتلوه وهو الخليفة كيف يسلم احدا للقتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تحامى في هذا الشأن عن الحرب حتى لم ياذن احد
بل قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر واما توقف علي رضي الله عنه عن قبول البيعة بعد قتل عثمان فكان لاعظام الحادثة
فما اعظم حادثة انه قتل ذي النورين ظلما وعدوانا في داره وما استطاعوا دفعه واما توقفه اي علي رضي الله عنه عن قصاص
القتلة لعثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقتضى الرأي الصائب ان يتاخر عن هذا الامر احترازا عن اثارة الفتنة او لانه رضي الله عنه
رأى عدم مواخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل حيث استحلوا دمه [illegible]
اذ القاعدة للامام العدل لا يواخذهم لما اتلفوا من الدم والمال وقد ال القاعدة لعلي رضي الله عنه فكيف يقتص منهم على ما هو رأي
بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما لعلي رضي الله عنه كما هي فذلك لا اعتراض في خلافته رضي الله عنه وكيف كان
فانهم قالوا في المشورة بعد عثمان الاحق غير علي ولكن استمهلوا ان يقتص من قاتلي عثمان وبعد التصدي لامر الخلافة فلذا خرجا
ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا بغير اذن الخليفة واخطأوا في الرأي وعلي رضي الله عنه رأى التثبت في امر الخلافة
اهم لئلا تعطل امر الخلائق فاصاب بهم تنبيه البغاة فخرج للحرب فاصاب وتوقف الجماعة اي جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي رضي الله عنه الى الحروب كان لاجتهاد منهم
بناء على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وعن
سعد انه قال عليه السلام يكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي
عدم التزام منه اي من علي رضي الله عنه في الخروج لا للنزاع في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته المتوجب في

حرب الجمل واعلم ان عليا رضي الله عنه قاتل ثلث فرق من المسلمين كما قال النبي عليه السلام انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد اي نقضوه والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا
وعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل وقد مر بيانه وحرب
صفين وهو الحرب الذي وقع بين معاوية واتباعه القاسطين الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذاهبا الى الشام مائلا على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ادعوا الاقتصاص من القتلة فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم ووقعت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين وحرب الخوارج وهم المارقون
المذكورون في الحديث الذين نزعوا اليد عن اطاعة علي رضي الله عنه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام وبعدما خرج من طاعته جماعة منهم
من عليا رضي الله عنه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال الحرب بين علي ومعاوية اتفق على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن
العاص في امر الخلافة فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره فقتل اكثرهم
على يدي الله والمخالفون من الطلحة والزبير وكذا العائشة ومعاوية واتباعه بغاة لا فسقة ولا كفرة لما لهم من الشبهة
الواهية هي ترك القصاص عن قتلة عثمان قال العلماء والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد من الفريقين بل كانت
هيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكر واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها
ليست الاصطلاح بين الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب ولعل ما نهى علي رضي الله عنه عن بعض اهل
الشام مدحهم ممن شهد طلحة والزبير رضي الله عنهما واما الشيعة اي الامامية يدعون الافضلية والامامة لعلي على الترتيب ان الامام الحق
بعد الرسول علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر
نص على كل من السابقين ويدعون عليهم اشياء لا يرضون بها ويبرؤون عنها بغض الله وانكر الحق حتى الامامة

فصل قد وردت احاديث في ظهور امام من ولد فاطمة يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما
منها ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي رواه ابو داود وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي المهدي ان
قصر فسبع والا فتسع تنعم فيه امتي نعمة لم يسمعوا بمثلها قط تؤتي اكلها ولا تدخر منه شيئا والمال يومئذ كدوس يقوم الرجل فيقول
الرجل فيقول يا مهدي اعطني فيحثي له ما استطاع ان يحمله ومنها ما صح ابو داود عن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين كذا في التذكرة وللسيوطي في هذا المعنى رسالة ان محمد بن الحسن العسكري المختفي عن الناس خوفا من الاعداء ولا [illegible]
في [illegible] ويكون [illegible] ذكر ذلك سائر الفرق [illegible] ولا دليل عليه [illegible]
في [illegible] ان المهدي [illegible] انه لا يوافق [illegible] من اهل البدع والضلالة وقد وردت